

L'IDÉE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE ST. ANSELME

THÈSE POUR LE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS PRÉSENTÉE A LA
FACULTÉ DES LETTRES

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ

ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE PRATIQUE
DES HAUTES ÉTUDES



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28 RUE BONAPARTE VI^E

1 9 2 3

L'IDÉE DE DIEU
DANS LA PHILOSOPHIE DE ST. ANSELME

L'IDÉE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE ST. ANSELME

THÈSE POUR LE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS PRÉSENTÉE A LA
FACULTÉ DES LETTRES

PAR

ALEXANDRE KOYRÉ
ÉLÈVE DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES



*PUBLIÉ AVEC LA SUBVENTION DE
LA SOCIÉTÉ DES AMIS DE L'UNIVERSITÉ
DE PARIS*

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28 RUE BONAPARTE VI^e

1 9 2 3

L'IDÉE DE DIEU
DANS LA PHILOSOPHIE
DE ST AUGUSTIN

PAR M. L. BOUTIER

PROFESSEUR D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

À LA FACULTÉ DES LETTRES

1904

PARIS, LIBRAIRIE

SCIENTIFIQUE, 17, RUE MARGNEAUX, 17



PRÉFACE

En publiant cet essai, et en augmentant le nombre déjà assez considérable de travaux consacrés au grand Archevêque de Cantorbéry, nous avons poursuivi deux buts, nous avons voulu établir et prouver deux thèses qui semblent au prime abord incompatibles et contradictoires entre elles, mais qui ne font en réalité que se compléter et se confirmer.

Nous avons voulu montrer et mettre en pleine évidence les liens qui rattachent Saint Anselme à Saint Augustin et, par l'intermédiaire de celui-ci, à Plotin et à la philosophie néo-platonicienne. Nous avons voulu montrer l'originalité, la puissance créatrice et organisatrice de son génie, originalité qui fait de lui le premier des grands Docteurs scolastiques, originalité et puissance qui se montrent dans toutes les parties de son œuvre, mais surtout dans sa doctrine de Dieu, que nous avons, à cause de cela, choisie pour être le thème spécial de notre monographie.

Nous avons exposé cette doctrine, en cherchant d'en déterminer les sources, et nous avons essayé de donner une analyse approfondie de ce célèbre argument a priori qui, à lui seul, aurait suffi pour assurer l'immortalité à son auteur, argument qui clôt et couronne d'une manière si digne la théodicée de Saint-Anselme. Nous n'avons pas pu approfondir la discussion dogmatique de ce bel argument — ceci nécessiterait un travail spécial — mais nous croyons avoir assez fait pour écarter au moins une partie des objections qu'on lui adresse habituellement.

Le plan et la division du travail étaient posés et déterminés par son but même. D'abord, les deux points limites: l'idée de Dieu chez Saint Anselme et dans la philosophie néoplatonicienne. Ensuite, les voies par lesquelles les idées néoplatoniciennes auraient pu parvenir au Docteur Magnifique — Jean Scot Érigène¹, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Saint Augustin².

1 L'influence de J. Scot Érigène ainsi que du Pseudo-Denys sur St. Anselme, posée comme probable déjà par Rémusat et Rousselot, et de nos jours par Picavet et Kunze, qui la retrouve „in einzelnen Spuren“ — fut dernièrement affirmée avec beaucoup de force par M. Filliatre dans son travail sur la philosophie de St. Anselme. Ce livre nous est parvenu trop tard pour que nous puissions l'utiliser — d'ailleurs il ne nous a pas fait modifier nos conclusions.

2 Nous ne nous sommes pas tenus à cet ordre chronologique, et avons analysé

VIII

Un mot encore pour préciser notre terminologie. Lorsque nous parlons de „méthode scolastique“ et de la „scolastique“, nous devons bien distinguer deux sens différents de ces mots. On peut, comme l'ont fait p. e. M. M. Picavet, De Wulf et autres¹, réserver le nom de scolastique à un certain mode d'enseignement, de composition et d'exposition en usage chez les auteurs catholiques depuis le treizième siècle, mode éminemment „scolastique“ puisque né dans l'école, sorti des nécessités de l'enseignement.

Ce mode, dont la Somme de Saint Thomas nous offre l'exemple le plus parfait, consiste à grouper, en un ordre déterminé, le problème, les objections, les opinions pro et contra, et enfin, la solution.

Questio; sed contra; auctoritates pro et contra; resolutio. Ce mode, inauguré par St. Anselme lui-même, utilisé déjà par les sententiaires, fut développé et porté à la perfection surtout par Abélard dans son Sic et Non, et Alexandre de Hales dans sa Somme, et ce n'est pas sans raison que M. Picavet leur donne à ce titre celui de „fondateurs de la méthode scolastique“, bien que l'incertitude dans laquelle nous sommes au sujet de l'œuvre d'Alexandre de Hales, de la part qui lui revient dans la composition de sa Somme nous interdise un jugement précis sur son rôle et son influence.

Le mot „scolastique“ peut avoir, en outre, un autre sens, non moins légitime à notre avis que ce premier. On peut également, en tenant compte non plus de la forme mais du fond même de cette philosophie que l'on enseignait dans les écoles, désigner par ce nom l'ensemble de la philosophie médiévale chrétienne, philosophie à base religieuse qui, avec toutes les nombreuses et profondes différences qui divisent ses Docteurs et ses écoles, porte néanmoins des signes non méconnaissables d'unité dans son développement et son inspiration.

Cette philosophie, théologique avant tout, d'inspiration religieuse, ayant pour base et pour but la foi et le dogme, philosophie de la foi et

la doctrine du Pseudo-Denys avant celle de J. S. Érigène, ce qui présentait des avantages notables au point de vue de l'exposition. D'un autre côté, au point de vue de l'analyse des sources, l'inconvénient était minime, vu que, à notre avis, aucun n'eut d'influence quelconque sur St. Anselme.

1 Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I. Freiburg 1909.

2 Et l'on pourrait parler en ce sens de scolastique musulmane ou juive, et en général de „scolastique“ chaque fois que nous rencontrerions dans l'histoire de la philosophie des doctrines à base religieuse, ayant pour fondement et pour but un système religieux. Cf. Masson-Oursel, *R. Ph.* 1920.

de l'église, permet de classer comme appartenant à une école, à un mouvement intellectuel, des penseurs aussi différents que Saint Anselme, Saint Thomas et Duns Scot.

Au premier sens du mot, les œuvres de Saint Anselme¹ ne seraient nullement des œuvres scolastiques, pas plus que le *Compendium Theologiae* de Saint Thomas ou l'*Itinerarium* ou le *Breviloquium* de Saint Bonaventure.

Du second point de vue, ces œuvres si importantes pour le développement de la pensée philosophique et théologique du moyen âge ne peuvent être mises en dehors de la „scolastique“.

C'est ce dernier sens que nous avons adopté et, lorsque nous parlons de méthode scolastique chez Saint Anselme, ce n'est point la méthode didactique, méthode d'exposition, que nous avons en vue, mais le fondement et la base méthodologique de sa philosophie théologique, de sa métaphysique religieuse.

Saint Anselme a resuscité la théologie et la métaphysique théologique en Occident. Il fut le premier à poser de façon nette et consciente le problème même de la théologie. Il fut le premier à tenter de bâtir une métaphysique théologique — il ouvre dignement la belle théorie des grands docteurs du moyen âge. Il fut, par là, le père de l'École, le fondateur de la scolastique, mais ce n'est pas de lui qu'elle reçut sa forme caractéristique et définitive. Il ne lui en fournit que les fondements.

P. S. Un mot encore pro domo sua. Les grandes lignes de notre travail étaient arrêtées déjà en 1914. La guerre nous força de l'abandonner — il s'en est ressenti; ainsi, nous n'avons pas pu utiliser complètement les ouvrages postérieurs à cette époque. Les difficultés matérielles de l'édition nous ont fait fortement réduire notre livre, supprimer une grande partie de la documentation et en retarder encore l'impression, qui ne fut rendue possible que grâce au concours de la „Société des Amis de l'Université de Paris“. Nous profitons de l'occasion pour lui adresser l'expression de notre profonde reconnaissance.

A la mémoire de M. François Picavet, qui nous a bien souvent encouragé dans notre travail, nous adressons un souvenir ému de reconnaissance et de respect.

1 Sauf le *De Concordia praescientiae, praedestinatione nec non gratiae cum libero arbitrio*.

INTRODUCTION.

Dans cette longue série de belles et nobles figures que nous offre l'histoire de la philosophie du moyen âge, il n'y en a pas de plus belles, de plus nobles, de plus attrayantes que celle de Saint Anselme, Archevêque de Cantorbéry.

Il y en a peu d'autres dont la vie, dont l'œuvre toute entière se présenterait à nous avec une aussi puissante et profonde unité, dont la vie comme l'œuvre seraient animées d'un aussi profond et aussi puissant amour de Dieu et de la vérité. Telle est cette unité qu'il est bien difficile de comprendre l'œuvre philosophique et théologique du grand Docteur, sans tenir compte de sa vie, ou plutôt de sa personnalité toute entière et il est parfaitement impossible de comprendre sa vie sans tenir compte de doctrines philosophiques et théologiques qui l'animaient.

Nous ne pouvons retracer ici la vie de Saint Anselme; d'ailleurs, c'est un travail déjà fait et bien fait¹. Nous étudions l'œuvre philosophique du Docteur Magnifique, mais nous devons essayer de donner une brève caractéristique de sa personnalité, car bien des fois, nous venons de le dire, les traits de son caractère viennent jeter une lumière sur le véritable sens et le but réel des théories purement philosophiques du Docteur.

Toute la vie de Saint Anselme, toute son activité politique, religieuse, philosophique ne furent remplies que d'un seul souci: servir Dieu, et, ce qui pour lui revenait au même, servir son église. L'idée de Dieu, l'amour de Dieu dominant et gouvernant son œuvre et sa vie.

Saint Anselme naquit à Aoste en 1033 ou 34. Son père était un gentilhomme lombard, du nom de Gondulfe, sa mère, Ermenberghe, une parente des comtes d'Aoste. Personne très pieuse, elle donna à son fils une instruction et une éducation religieuse, et sut lui inculquer cet amour de Dieu qui devint, par la suite, l'idée directrice de sa vie.

L'enfant croyait que le ciel reposait sur les hautes cimes entourant le

1 Cf. Rémusat, Saint Anselme; Rule, Life and Times of Saint Anselme; Charma, St. Anselme, et surtout l'œuvre admirable de Möhler — Sankt Anselm von Canterbury. Regensburg 1839.

val d'Aoste. Un jour il eut un rêve — il se voyait partir de la maison paternelle, et, montant sur les plus hauts sommets, il arrivait enfin au ciel, vers Dieu. Rêve prophétique, car toute sa vie ne fut qu'une ascension de son âme vers Dieu.

A l'âge de 15 ans déjà, il voulait embrasser la voie monastique, mais l'opposition de ses parents, surtout de son père, le força d'abandonner ses projets.

Après la mort de sa mère les dissentiments avec son père augmentèrent à tel point, qu'à peine âgé de 20 ans il fuit la maison paternelle et se rend en France.

Pendant trois ans, dans différentes villes, il suit les cours des maîtres les plus renommés¹, jusqu'à ce que la gloire grandissante de Lanfranc, italien comme lui, l'attire à l'abbaye de Bec. C'est là qu'il dût passer la plus grande et la plus féconde partie de sa vie, simple moine d'abord, ensuite écolâtre, prieur et enfin abbé.

C'est là qu'il écrivit ses principaux ouvrages philosophiques, le *Monologium* et le *Proslogion*, ses dialogues, ses méditations, ses homélies. La renommée de sa science et de sa sainteté attira au Bec des jeunes gens de toutes les parties de la France et de l'Angleterre. L'école de Bec devint sous sa direction un centre d'études de la plus haute importance.

Le successeur de Herluin et de Lanfranc à l'abbaye de Bec semblait à tout le monde être le seul homme qui puisse lui succéder au siège primordial de Cantorbéry et, après une vive résistance de sa part, — l'âme calme et pieuse de Saint Anselme fuyait les grandeurs et les hautes positions ecclésiastiques, elle se plaisait à l'étude et la contemplation, — il devient en 1093 archevêque de Cantorbéry.

La vie extérieure de l'archevêque de Cantorbéry ne ressemblait nullement à la paisible existence du savant abbé-professeur. Elle se passa en une lutte continue contre les rois d'Angleterre, contre les turbulents prélats féodaux pour la liberté et les droits de son église².

Nous ne pouvons retracer ici l'histoire de son action politique, chapitre important dans l'histoire de la lutte pour l'investiture. Il y a montré le même calme, les mêmes imperturbables et inaltérables fermeté et assurance, qui sont les traits caractéristiques de son œuvre et de sa personne. Ni l'exil, ni les menaces n'ont pu l'ébranler. Enfin, il remporte

¹ On ne connaît malheureusement pas son itinéraire. Cf. Eadmer, 53.

² Cf. *Rule, Life and Times of St. Anselme*; Möhler, *St. Anselm*, et la partie s'y rapportant de la *Cambridge History of England*.

la victoire — Henri Beauclerc accepte les conditions de la papauté. Mais la lutte, l'exil avaient usé les forces du vieil archevêque, et il meurt en 1109, ayant quitté pour ne plus la revoir sa chère abbaye du Bec où avait commencé sa vie spirituelle, regrettant sur son lit de mort de ne pas avoir pu élucider le problème de l'origine de l'âme, ne voyant parmi ses contemporains personne capable de l'aborder.

Son œuvre littéraire n'est pas très étendue — quelques monographies, des méditations, des homélies, quelques belles prières, des lettres¹.

C'est peu en comparaison avec les œuvres de St. Augustin, d'Albert le Grand ou de Saint Thomas, mais c'est assez pour lui assurer une place parmi les plus profonds et les plus hauts esprits, non seulement de son temps, mais de tous les temps. Outre ses œuvres principales: le *Monologium* et le *Proslogion*, il a dans le *Cur Deus Homo* donné une œuvre purement dogmatique d'une originalité profonde, selon Harnack la seule œuvre dogmatique originale de l'époque.

Ses homélies et ses méditations appartiennent aux plus belles productions de la littérature religieuse — toute la beauté de son âme s'y est empreinte, et ce n'est pas sans raison qu'on les a comparées à celles de Saint Augustin.

*Alter Augustinus*²! C'est le nom que lui donnait le moyen âge, et c'est celui qui le désigne le mieux. Partout, dans l'œuvre de Saint Anselme se montre l'influence profonde de Saint Augustin. La plupart de ses doctrines sont des doctrines augustinienes, et même son style et sa langue nous rappellent parfois³ le style et la langue d'Augustin. Il l'a tant lu, tant médité qu'il est réellement devenu un *Augustinus redivivus*⁴.

1 Liste des œuvres principales de St Anselme: I. Anselme prieur: De *grammatico*. — *Monologium*. — *Proslogion*. — *Contra Gaunilonem*. — De *veritate*. — De *libertate arbitrii*. — De *casu Diaboli*. II. Anselme archevêque: Liber de *Fide trinitatis* et de *incarnatione verbi*. — *Cur Deus homo*. — De *conceptu virginali* et *originali peccato*. — *Meditatio redemptionis humanae*. — De *processione S. Spiritus*. — De *concordia prescientiae, praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio*.

2 Cf. Saenz d'Aguire, Albertus Magnus, Eadmer. Jean de Salisbury lui donne déjà ce nom, comme celui du Docteur Magnifique.

3 Dans les méditations, qui furent bien souvent attribuées au Docteur de la Grâce et éditées sous le nom de St. Augustin ainsi que „dans le *Proslogion* l'union est si intime de la spéculation affectueuse avec l'affection spéculative, que l'on croirait entendre Augustin“. Bainvel, DTC, I, 1344.

4 Pourtant, cet Augustinisme profond ne doit pas nous cacher les différences non moins profondes qui existent entre l'esprit des deux penseurs.

Il est un disciple fidèle de Saint Augustin, il l'est ou du moins il veut l'être. Il se défend d'avoir dit quelque chose de nouveau, quelque chose qui ne soit pas déjà dit par les Pères, et surtout par Saint Augustin¹. L'autorité de ce dernier est pour lui plus grande que celle des autres Docteurs; elle vient directement après l'autorité de la Sainte Écriture, et pourtant, il est évident qu'entre l'autorité d'un Docteur quelconque, même celle de Saint Augustin et celle de l'Église et de l'Écriture la différence est non seulement quantitative, mais qualitative. L'une est absolue — parce qu'elle est au fond l'autorité même de Dieu; l'autre n'est que relative, qui n'a en elle-même de valeur qu'en tant qu'elle s'accorde et exprime la première.

Mais il n'est pas un élève servile qui se bornerait à répéter et reproduire les doctrines de son maître; ses œuvres ne sont point des florilèges, des collections de sentences ou rassemblements de textes — ce sont les œuvres d'un esprit congénial à celui de Saint Augustin, esprit aussi profond sinon aussi puissant et aussi vaste, d'un esprit qui pense et qui cherche, qui pense le plus souvent comme lui, qui s'en écarte parfois, et dont la pensée, là même où elle suit le Docteur de la Grâce, reste profondément personnelle et individuelle. Saint Anselme suit Saint Augustin, il ne le répète pas². Son œuvre est aussi personnelle que celle de son maître, c'est ce qui en fait le charme et la valeur. Elle nous révèle son auteur. Son style n'a pas encore l'exactitude — ni la sécheresse — des *Sommes* et des *Commentaires*; il a quelque chose de mouvementé et de pittoresque. Saint Anselme aime à apporter de nombreux exemples, de belles comparaisons, qu'il développe avec une complaisance visible. Il aime le dialogue. Comme Saint Augustin, il coupe souvent une chaîne

1 ...ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum, et maxime Beati Augustini scriptis, cohaereat. *Monologium Praef.*

2 Les idées qu'on trouve là, les ouvrages de philosophie et de théologie en sont remplis depuis St. Augustin jusqu'à nos jours, et il semble qu'elles ne soient nulle part ailleurs. Le fait est qu'on ne les rencontre nulle part sous cette forme saisissante, exposées avec cette ampleur, cet éclat, cet entraînement, ces nuances et ces harmonies particulières qui sont les nuances mêmes et les harmonies du génie de St. Anselme. R. P. Ragey, St. Anselme professeur, 15.

Die Bedeutung Anselms besteht darin, daß er von den Formeln Augustins zu dem Geiste und der Denkweise Augustins zurückführte. Er hat selbst wieder augustinish empfunden und gedacht, er hat in der Art Augustins theologische Probleme wieder religiös verstanden und praktisch wertvoll zu lösen gesucht. Seeberg, P. R. E. XVII, 709.

de syllogismes par une méditation mystique, par une prière¹. Partout dans ses œuvres, dans les lettres comme dans les traités, dans les méditations et les homélies ainsi que dans les écrits polémiques et didactiques, se révèle à nous une âme charmante, grave et sereine, pleine de tendresse et de bonté, l'âme d'un grand penseur, d'un mystique et d'un saint, âme si simple et si riche dans sa simplicité!

Une âme congéniale à celle de Saint Augustin, certes, mais aussi combien différente! Saint Anselme n'a pas la force impétueuse, ni l'âme passionnée et ardente du grand africain. Il n'en a pas, non plus, ni l'humeur batailleuse et fougueuse, ni la dureté. Son âme est faite de calme, de tendresse et de douceur. Il faut lire les lettres qu'il adresse à son père, à sa sœur, à ses amis et élèves. Elles sont pleines d'amour, elles débordent de tendresse. Il faut lire sa biographie, écrite par Eadmer, son compagnon et disciple — combien de traits significatifs et touchants! Voici un lièvre qui, poursuivi par des chasseurs, vient se blottir entre les pieds du saint — „c'est l'image de l'âme que poursuit le péché“ dit-il à son compagnon. Lors de son premier voyage à Rome il avait refusé sa bénédiction à une jeune fille, et jamais, jusque sur le lit de mort, le vieil archevêque n'avait pu se le pardonner. Des guérisons miraculeuses se produisent à sa prière; un puits est trouvé à l'emplacement indiqué par lui et son eau a des propriétés merveilleuses; le vent lui-même ainsi que la mer obéissent au Saint: la tempête était forte quand il arriva à Douvres, mais grâce à sa prière, la traversée se fit sans aucun inconvénient.

Mais ce n'est pas seulement ces „petits“ miracles que l'on attribuait à Saint Anselme. Sa prière avait une grande efficacité, elle pouvait délivrer une âme du purgatoire. Ainsi, un des moines de l'abbaye de Bec

1 Cf. Dräseke, Zu Anselms Monologium und Proslogium. Neue Kirchl. Zeitschrift, XI.

... Vere Domine haec est lux inaccessibilis in qua habitas; vere enim non est aliud quod hanc lucem penetret ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam, nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine obruitur immensitate, confunditur capacitate... O sola et beata veritas, quam longe es a me qui tam prope tibi sum! quam remota es a conspectu meo qui sic praesens sum conspectui tuo! Ubique tota praesens et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es et non te sentio. Proslog., XVI.

Ne croirait-on pas entendre St. Augustin?

vint après sa mort annoncer qu'il fut délivré grâce aux prières de Saint Anselme. Nous n'allons pas énumérer tous les miracles dont parle Eadmer; en voici deux encore, bien caractéristiques tous les deux.

Un soir, ou plutôt une nuit, un des frères vit une forte lumière dans la cellule de Saint Anselme; inquiet, il regarda et vit que la lumière émanait du Saint lui-même, plongé dans une méditation profonde, ravi en Dieu.

Un autre jour — c'est Saint Anselme lui-même qui raconta le fait à Eadmer — il était en train de méditer sur la prophétie, sur la possibilité de la vision prophétique, quand, tout à coup, à travers les murs de sa cellule et ceux de l'église, il aperçut des moines allant et venant de l'église à la sacristie, préparant l'office divin. Alors il se dit qu'il est aussi facile à Dieu de lui montrer à travers le temps, les choses et les événements dont il était séparé par le temps, que de lui faire voir à travers l'espace et les murs les choses dont il était séparé par l'espace¹.

Nous n'affirmerons certes pas avec le R. P. Ragey² l'exactitude absolue de la narration d'Eadmer et la réalité de tous ces miracles — une chose est en tous cas incontestable: c'est qu'Eadmer, esprit très avisé et très pondéré, compagnon journalier et ami de Saint Anselme, en était parfaitement persuadé.

Les faits que nous rapporte Eadmer peuvent bien n'être nullement historiques, ses récits et ses données inexacts: ils nous montrent en tous cas l'état d'esprit dans lequel vivaient Saint Anselme et ses disciples, nous transmettent quelque chose de l'atmosphère qui les entourait, une atmosphère merveilleuse d'amour et de sainteté.

Car certainement ils n'avaient rien inventé de tous ces miracles et prodiges — ils n'en avaient pas besoin; le merveilleux était pour eux aussi réel — plus réel peut-être, que la „réalité“: ils vivaient eux-mêmes dans le merveilleux et le voyaient partout.

En effet, et ceci est un point d'une grande importance, qu'il faut toujours avoir en vue lorsque on essaye d'analyser les œuvres et les doctrines de cette époque — toute l'attitude mentale des hommes du moyen âge est profondément différente de la nôtre, et l'on risque de

Vidit per medias macerías oratorii ac dormitorii monachos, quorum hoc officium erat, pro apparatu matutinarum altare et alia loca ecclesiae circumeuntes, luminaria accendentes et ad ultimum unum eorum sumpta in manibus chorda pro excitandis fratribus scillam pulsantem, ad cujus sonitum conventu fratrum de lectis surgente miratus est de re quae accideret. Eadmer, I, 9.

2 Cf. R. P. Ragey, Histoire de St. Anselme.

se méprendre sur leurs idées, leurs intentions, leurs théories lorsque on leur substitue la notre.

Pour St. Anselme — comme pour St. Augustin ou St. Bonaventure — le monde et la réalité ne sont pas ce qu'ils sont pour nous. Le monde n'est pas l'ensemble des choses matérielles, n'est pas le monde physique, indépendant, existant a se et per se, régis par ses propres lois, complet et parfait en lui-même — ce monde que nous présente la science moderne.

Le monde n'est pour eux qu'un vestige, qu'une image d'une réalité plus haute, d'une réalité suprasensible et divine. Le monde porte à leurs yeux la marque non méconnaissable de son imperfection, de sa dépendance, de son irréalité. Ce qui est réel, dans le sens propre du mot — c'est ce que nous ne voyons pas par nos yeux charnels, et ce n'est qu'en tant qu'il est image du divin que le monde sensible participe à la réalité. Il est *ab alio*, il est „créature“ dans le double sens de ce mot qui exprime à la fois et sa réalité relative, et son imperfection foncière. La terre et les cieux clament la gloire de l'Éternel, et son existence et sa présence sont tellement évidentes, sont une donnée tellement indubitable qu'il est à peine nécessaire d'en chercher encore une démonstration.

Leur monde n'est pas notre monde — leur raison n'est pas la notre¹. Ce n'est pas la raison discursive, ce n'est pas l'intelligence en tant qu'elle s'applique à la connaissance des objets sensibles, à la connaissance de la nature — la vraie connaissance, la seule qui les interesse est celle du divin. La raison — c'est la raison de la connaissance intuitive et mystique. C'est en termes de mysticisme qu'il faut, croyons nous, interpréter les doctrines scolastiques, et, comme l'a bien montré Denifle², rien n'a été plus néfaste que la séparation arbitraire que l'on s'est plu à établir entre la scolastique et la mystique.

Cette raison — elle cherche naturellement, par sa propre nature, ce que possède la foi. Et lorsque St. Anselme se propose de prouver par des raisons nécessaires, de donner une démonstration telle que l'incroyant lui-même soit capable de la saisir, il est fermement convaincu, que le but final est le même pour le croyant comme pour l'incroyant. L'un

1 Du moins jusqu'à la révolution aristotélicienne du XIII. siècle. Cf. F. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Hochscholastik*. A. L. K. G., V. Mandonnet, Siger von Brabant, 2^{me} éd., 1911.

2 Cf. H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, II.

possède déjà, l'autre cherche; l'un croit — et veut comprendre, l'autre veut comprendre — pour croire. L'un et l'autre aspirent, comme au dernier terme, à la foi consciente, éclairée par la connaissance, à la connaissance affermie par la foi. La foi et la raison ont un seul et même but, un seul et même objet, une seule et même source. C'est justement à cause de cette parenté intrinsèque et profonde, à cause de cette harmonie nécessaire entre deux émanations du divin, que St. Anselme affirme cette confiance imperturbable et absolue envers la Raison¹. La raison humaine, la raison individuelle peut bien se tromper — mais non la Raison, Raison divine, qui „illumine tout homme venant au monde“.

L'âme est naturellement croyante; la raison aspire à la foi, comme la foi cherche la raison — et la *fides quaerens intellectum* a dans l'esprit de son auteur l'*intellectus quaerens fidem* comme contrepartie.

L'incroyant de St. Anselme — ce n'est pas l'homme moderne. Ce n'est que l'infidèle. Il a la même attitude mentale, le monde se présente à lui à peu près de la même façon que pour le croyant. Ses habitudes de pensée sont des habitudes „prélogiques“, comme les appelle M. Lévy Bruhl — ou hyperlogiques, comme nous préférierions les appeler.

En tout cas, elles diffèrent des nôtres — ce qui ne veut pas dire qu'elles leur soient inférieures.

Saint Anselme était aimé par tous. Les moines du Bec ne voulaient point se séparer de lui. La plupart étaient venus au Bec à cause de Saint Anselme, et sous son influence avaient embrassé la vie monastique. Son avancement rapide, — il n'était que depuis trois ans au Bec quand il fut élu prieur — mécontenta d'abord une partie des moines, mais il gagna bien vite leur amitié par sa douceur et sa bonté. Les adversaires mêmes, Roscelin, et jusqu'à Abelard n'ont qu'une voix pour louer le saint abbé du Bec. Sévère et inflexible pour lui-même, il était plein de bonté et d'indulgence pour les autres. C'était un pédagogue admirable², et ses

1 *Ratio . . . princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine. De Fide Trinitatis et incarnatione Verbi, c. 2.*

2 Cf. Raguey, St. Anselme Professeur; Möhler, Anselm von Canterbury.

Nous trouvons chez Eadmer (I, 30) un récit tellement savoureux sur l'entretien de St. Anselme avec Osborne, abbé de St. Evroul, que nous le citons en entier, malgré sa longueur :

Quodam igitur tempore cum quidam abbas qui admodum religiosus habebatur, secum de his quae monasticae religionis erant loqueretur, ac inter alia de pueris in clauastro nutritis verba consereret, adjecit: Quid, obsecro, fiet de istis? Perversi sunt et incorrigibiles, die ac nocte non cessamus eos verberan-

méthodes, toutes de bonté et de tendresse, diffèrent singulièrement de celles qui étaient en usage parmi ses contemporains¹.

Partout, comme abbé ou comme professeur, comme philosophe ou comme évêque, dans son œuvre théologique comme dans sa lutte politique, nous voyons „le bon moine“² dans sa calme et imperturbable sérénité.

C'est ce calme invincible, cette douceur inébranlable qui lui donnèrent la victoire sur le roi d'Angleterre; c'est cette même attitude de réserve qu'il adopta dans le Proslogion envers l'insensé. Il n'attaque pas; il ne combat pas l'incroyant ni l'incroyance; s'il entre en polémique, ce n'est point tant pour montrer la fausseté de la doctrine combattue, que pour éclaircir et préciser la vraie. Il ne combat même pas son adversaire; il se borne à le désarmer, à se mettre à l'abri de ses attaques.

Saint Anselme n'a pas la force créatrice exubérante de l'évêque d'Hippone. Il écrit peu. Son œuvre n'accuse pas la richesse infinie, mais un peu désordonnée, multiple et chaotique de l'œuvre de Saint Augustin. Elle est sobre, ferme, condensée.

tes, et semper fiunt sibi ipsis deteriores. Ad quae miratus Anselmus: Non cessatis, inquit, eos verberare? Et cum adulti sunt, quales sunt? Hebetes, inquit, et bestiales. At ille: Quo bono omine nutrimentum vestrum expenditis, qui de hominibus bestias nutritivistis? Et nos, ait, quid possimus inde? Modis omnibus constringimus eos ut proficiant et nihil proficimus. Constringitis? dic mihi, quaeso, domine abba, si plantam arboris in horto tuo plantares, et mox illam omni ex parte ita concluderes, ut ramos suos nullatenus extendere posset, cum eam post annos excluderes, qualis arbor inde prodiret? Profecto initulis, incurvis ramis et perplexis. Et hoc ex cuius culpa procederet nisi tua, qui eam immoderate conclusisti? Certe hoc facitis de pueris vestris; plantati sunt per oblationem in horto Ecclesiae ut crescant et fructificent Deo. Vos autem intantum terroribus, minis, et verberibus undique illos coarctatis, ut nulla sibi penitus liceat libertate potiri. Itaque indiscrete oppressi pravas et spinarum more perplexas intra se cogitationes congerunt, foveant, nutriunt, tantaque eas in nutriendo suffulciunt, ut omnia quae illarum correctioni possent adminiculari obstinata mente subterfugiant. Unde fit, ut quia nihil amoris, nihil pietatis, nihil benevolentiae, sive dulcedinis circa se in vobis sentiunt, nec illi alicujus in vobis boni postea fidem habeant sed omnia vestra ex odio et invidia contra se procedere credant. Contingitque modo miserabili, ut sicut deinceps corpore crescant, sic in eis odium et suspicio omnis mali crescat, semper proni et incurvi ad vitia. Cumque ad nullum fuerint in vera charitate nutriti, nullum nisi depressis superciliis, oculove obliquo valent intueri.

1 Cf. Rigg, *Life and Times of St. Anselme*; Porée, *L'histoire de l'Abbaye du Bec*.

2 Cf. Montalembert, *Les Moines d'Occident*.

Il fut un des esprits des plus systématiques du moyen âge¹. Il n'a achevé que quelques monographies, mais ses petits traités se complètent et se coordonnent si bien, accusent un tel lien intrinsèque², qu'on a pleinement le droit de parler d'une théologie anselmienne. Il a d'ailleurs traité les points fondamentaux de la théologie : Dieu, la Création, la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption. Partout il a réalisé un progrès considérable dans l'analyse métaphysique du dogme³.

Ses petits traités sont les fruits d'une longue méditation, et tel petit livre représente des années de travail. Le *Monologium* est l'œuvre la plus systématique peut-être de tout le moyen âge, comme le remarque très justement le P. Bainvel⁴. C'est d'après Hasse „eine theologische Summe im kleinen.“⁵ Le *Monologium* contient l'extrait, l'essence même des doctrines augustinienes, épurées, condensées et systématisées à un tel point que l'œuvre tout entière n'est qu'une chaîne de syllogismes, une déduction rigoureuse et exacte. Le talent systématique peut se manifester aussi bien dans une monographie que dans une somme, comme le talent d'un architecte se montre dans la construction d'une chapelle aussi bien que dans celle d'une cathédrale. Saint Anselme n'a construit qu'une chapelle, mais il a posé les principes qui permettront, plus tard, „d'élever les cathédrales“.

1 ... ein Systematiker von besonderer Energie, ja der Begründer der mittelalterlichen Systematik, trotz der noch bestehenden Dürftigkeit des Stoffes. Harnack, *Leitfaden* 4, 506.

2 Ses œuvres, analysées et rapprochées offrent un système théologico-métaphysique d'une unité et d'une liaison incontestables. Picavet, *Esquisse*, 186.

3 Anselme a sa place dans l'histoire du dogme catholique à côté de St. Augustin et de St. Thomas... Sa lumière s'unit à celle des deux autres colonnes lumineuses pour éclairer non seulement l'intervalle qui les sépare mais encore les sentiers de la théologie future. Il est le premier théologien philosophe ; le premier il a poussé avec suite la méthode que son maître Augustin n'avait qu'esquissée, le traitement rationnel du dogme ; il est donc bien le père de la scolastique. Bainvel, op. cit. 1347.

Anselme touche à toute la théologie catholique. Il n'y a pas touché en vain. Ibid. 1348.

4 Ni les pères ni Augustin n'avaient rien de si précis, de si puissamment raisonné, de si fortement lié sur l'essence et les attributs de Dieu, et je ne pense pas que depuis on ait rien de si bien comme précis de théodicée. Bainvel, 1335.

5 Das *Monologium* kann man schon eine Summa im kleinen nennen ; ... es entwirft gleichsam einen Riß der gesamten Kirchenlehre, stellt eine Metaphysik derselben auf und in so spekulativ systematischer Weise, daß schwerlich ein Werk der Scholastik in dieser Weise sich mit ihm messen darf. Hasse, *Anselm von Canterbury* II. 33.

Nous avons déjà parlé du rôle systématisateur de Saint Anselme, mais ce serait méconnaître profondément la valeur de la pensée anselmienne, que de ne faire de son œuvre qu'une sorte d'exposé systématisé, de compendium, de manuel abrégé de la théologie augustinienne. Son œuvre a une valeur propre, valeur infiniment plus haute. Il a réalisé un progrès considérable, non seulement sur ses contemporains, et ses prédécesseurs immédiats — quant à ceux-ci, un abîme l'en sépare — mais aussi sur Saint Augustin lui-même. Il a fait le pas décisif¹. Son œuvre contient en germe, pose le fondement du prodigieux développement de la scolastique au XII et XIII siècles. Il a formulé la méthode de la scolastique², et, par son „fides quaerens intellectum“, tracé le programme et désigné le but à la science chrétienne du moyen âge. Sans lui, ce mouvement ne serait pas possible.

Là-même où il semble se borner à exposer fidèlement les doctrines de Saint Augustin, il ne les reproduit pas telles quelles, il les transforme, et l'on pourrait parfois presque avec autant de droit nommer Saint Anselme successeur et disciple de St. Augustin que St. Augustin précurseur de St. Anselme. Il a créé la méthode de la philosophie théologique, et en fut la personnification la plus parfaite. Penseur puissant et hardi, il fut toujours un chrétien fidèle; avec une foi absolue il unissait une confiance non moins absolue dans les droits de la pensée. Il ne séparait pas la raison et la foi. Il aimait Dieu et la vérité d'un amour égal, ou plutôt d'un seul et même amour³, et, sur son lit de mort, prêt à entrer dans l'éternité, il s'affligeait de n'avoir pas pu résoudre le problème de l'origine de l'âme⁴; il aurait bien voulu vivre encore un peu, disait-il, pour pouvoir en trouver la solution.

Il n'a pas formé une école, il n'a pas eu une grande influence sur ses

1 Les „Méditations“ sont inférieures, en rigueur logique, comme en profondeur métaphysique au Monologium et au Proslogion. Picavet, R. de l'E. 25/356.

2 Le caractère systématique de l'œuvre d'Anselme est si manifeste et si souvent mentionné, qu'il ne s'est trouvé — à notre connaissance — qu'un seul historien pour le nier. Cf. Vigna, St. Anselmo filosofo. Torino 1899.

3 C'est avec émotion que l'on salue cette grande et douce figure, ce moine fervent enivré des délices d'extase, mais préoccupé jusqu'à son dernier souffle de montrer à la raison tout ce qui lui est donné d'entrevoir ici-bas de la vérité de mystères, de l'Absolu. Van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de St. Anselme, 57.

4 Il avait bien conscience de la force et le l'originalité de sa pensée. Il croyait bien pouvoir résoudre ce problème, qui avait arrêté St. Augustin. Cf. Eadmer, II, 2.

contemporains; il leur était trop supérieur. Il eût des disciples — dont Anselme de Laon — qui conservaient ses idées, s'en tenant fidèlement à la doctrine du Maître. Aucun d'eux ne fut un esprit créateur; il semble même, qu'aucun d'eux ne fut capable de saisir ce qu'il y avait de vraiment nouveau dans son enseignement, dans sa méthode. Ses contemporains, comme ses successeurs immédiats n'étaient encore que des dialecticiens — St. Anselme était un metaphysicien. Son génie égalait St. Augustin et St. Thomas, mais, placé entre eux, il fut éclipsé par eux¹. Pourtant l'impulsion de son esprit se sent également dans toutes les écoles du moyen âge, ses formules sont bien vite devenues traditionnelles. Saint Thomas comme Saint Bonaventure peuvent, à titre différent, être considérés comme ses disciples et continuateurs de son œuvre. Son rôle fut longtemps méconnu, et ce n'est que de nos jours que l'on commence à lui rendre ce qui lui est dû, que l'on commence à lui assigner la place à laquelle il a droit — celle du père de la scolastique et créateur de sa méthode².

1 So steht denn Anselm in der Mitte zwischen Thomas von Aquino und Augustin; nur mit diesen beiden ist er zu vergleichen, denn unter den ersten hat er seinen Rang. Hasse, Anselm von Canterbury II. 33.

La plus haute expression de ce progrès dans l'étude spéculative du dogme et dans son exposé rationnel, se trouve assurément dans l'œuvre toute personnelle de ce génie, qui n'a pas son égal en Occident entre l'époque de St. Augustin et celle de St. Thomas, nous voulons parler de St. Anselme. Cf. De Ghellink, 58.

2 Omnium theologorum, qui sacras litteras methodo scholastica tradiderunt, normam coelitus hausisse ex ejus libris omnibus apparet. Breviarium Romanum, Officium St. Anselmi, II, Noct. lect. 3.

Unter der Devise Fides quaerens intellectum eröffnete St. Anselm das Rittertum des Geistes, d. h. das männlich ernste und kühne, von der Begeisterung des kindlichen Glaubens getragene und von der zartesten Liebe beseelte Ringen nach dem Vollbesitze der christlichen Wahrheit. Scheeben, Handbuch I, 424.

C'est à juste titre en effet, que le saint docteur a été appelé le fondateur de la métaphysique du moyen âge. Mignon, Les origines de la scolastique I, 50. Cf. surtout l'ouvrage déjà cité de M. Grabmann.

Chapitre I.

I. LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE chez St. ANSELME

Nous avons déjà bien des fois mentionné les affinités comme les différences qui existent entre les doctrines de Saint Anselme et celles de Saint Augustin; nous allons reprendre cette question bien des fois encore en étudiant d'une manière plus générale et plus profonde les sources de la philosophie de Saint Anselme, à commencer par l'étude de la méthode inaugurée par lui.

Cette méthode, celle du „*fides quaerens intellectum*“ forme en quelque sorte l'essence et le fond même de son œuvre, en donne le programme et le but¹. La formule *fides quaerens intellectum* qui devait servir de titre au *Proslogion* résume et exprime non seulement l'essence de son œuvre personnelle, mais aussi l'essence de tout le travail énorme accompli par la scolastique, comme l'a bien montré M. Grabmann dans son *Histoire de la Méthode scolastique*. *Fides quaerens intellectum, credo ut intelligam*; voilà, condensée en deux formules expressives, la doctrine scolastique des relations entre la foi et la raison. Formules bien souvent incomprises, mais pourtant si exactes et si belles dans leur brièveté laconique.

Là encore, comme dans bien d'autres parties de l'œuvre de Saint Anselme, nous retrouvons ce fait, déjà signalé par nous d'une manière générale au début de cette étude: la pensée, l'idée, les termes mêmes se retrouvent chez Saint Augustin² et la comparaison et la confron-

¹ Die Scholastik überhaupt können wir jenen vom Ende des elften bis zum Anfang des sechzehnten Jahrh. dauernden Versuch nennen, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen. Möhler, *Ges. Schr.* I, 129.

² *Fides quaerit, intellectus invenit, propter quod ait Propheta Is. VII, 9. Nisi credideritis, non intelligitis. De Trinitate XV. c II. n 2.*

Ea quae fidei firmitatem jam tenes, etiam rationis luce conspicias. Epist. CXX ad Consentium.

Non quia cognoverunt crediderunt sed ut cognoscerent crediderunt. Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. St. Augustinus, De Trinitate I, 1. Cf. Tract. in Joh. Ev. 40, 9.

Cum autem initio fidei, quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem parvenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus ineffabilis pulchritudo. Enchiridion I. 5.

tation des textes ne nous laisse aucune possibilité de doute: Saint Anselme a repris l'idée augustinienne. Mais, là comme ailleurs, en la reprenant il l'a fait sienne, il l'a transformée, lui a donné une précision et une exactitude qu'elle était loin d'avoir chez Saint Augustin¹. Il en a fait une théorie consciente et précise.

Nous rencontrons dans la littérature historique les interprétations les plus variées, les plus différentes de cette doctrine. On a voulu quelquefois faire du Docteur Magnifique un simple rationaliste dialecticien², ou un disciple de Jean Scot Érigène³. On s'appuyait sur quelques textes — mal interprétés à notre avis — du *Cur Deus homo* où Saint Anselme parle des raisons nécessaires de l'incarnation du Christ pour soutenir que, d'après lui, l'intelligence pouvait „démontrer par des raisons nécessaires“ la vérité de tous les dogmes de la religion chrétienne, jusques et y compris les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. On lui a fait affirmer l'intelligibilité complète, et même la démonstrabilité des dogmes; on ne tenait aucun compte des très nombreuses formules qui affirment clairement le contraire, ou bien, on essayait de les expliquer par des contradictions de sa pensée, et même par une dissimulation prudente. On a voulu interpréter ses formules dans un sens intellectualiste pour prouver que selon lui la raison était supérieure à la foi⁴ et que cette dernière n'avait un rôle qu'en tant qu'elle préparait et amenait les âmes à l'intelligence, à la connaissance démonstrative des dogmes. La foi ne serait donc qu'une espèce de *preambulum rationis*, aurait un rôle uniquement pédagogique et devrait disparaître et être remplacée par l'intelligence — doctrine que l'on trouve quelquefois chez St. Augustin.

D'autres historiens en firent un ennemi de la science et des études profanes dans le genre de St. Pierre Damiani, lui firent affirmer la supériorité absolue de la foi sur la raison, la nécessité de la foi pour toute connaissance aussi bien divine que profane.

Ces deux interprétations sont, croyons nous, également inexactes. Plus fausse encore, si possible, est celle de son historien récent, M. Domet de Vorges. Elle ne se borne pas à défigurer la doctrine de St. Anselme; elle la rend plate et insignifiante. M. Domet de Vorges parvient à faire

1 Augustin ist sich über das Verhältnis von Glauben und Wissen nie klar geworden. Er hat dieses Problem der Zukunft übergeben. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 115.

2 Cf. Bouchitté, *Le Rationalisme Chrétien*. Paris 1842.

3 Cf. Rousselot, *Études sur la philos. au moyen âge*. Paris 1840.

4 Cf. Bouchitté, *op. cit.*; Reuter, *Geschichte der rel. Aufklärung im Mittelalter*.

de la doctrine d'Anselme une vulgaire banalité. Son interprétation pourrait se résumer comme suit: toute recherche de la démonstration d'une vérité présuppose la croyance à cette vérité. Si l'on n'est pas certain de la vérité d'une proposition, jamais on n'en cherchera la preuve.

Nous nous permettons de ne pas critiquer cette interprétation, qui méconnaît tout ce qu'il y a de profond dans l'œuvre de Saint Anselme, qui méconnaît l'essentiel et la valeur de cette œuvre.

Saint Anselme n'est pas un rationaliste, pas plus qu'il n'est un ennemi de la science, même de la science profane¹. Nous avons quelques lettres qui le prouvent clairement. Ainsi, il écrit à un de ses disciples préférés, Maurice, de profiter des leçons du grammairien célèbre Arnulf, et de relire pour lui-même les auteurs classiques qu'il avait étudiés au Bec, ainsi que les autres, exception faite pour ceux qui pourraient contenir quelque indécence². Lui-même, il s'intéresse aux questions scientifiques; il prie son ami de lui envoyer un livre de médecine, qu'il voudrait lire. Et, — un trait qui caractérise bien le souci d'exactitude de Saint Anselme, qui passait ses nuits à corriger les manuscrits de la bibliothèque du

1 *Ingens in ecclesia Beccensi liberalium artium et sacrae lectionis sedimen per Lanfrancum coepit et per Anselmum magnifice crevit ut inde procederent egregii doctores et providi nautae ac spirituales aurigae, quibus ad regendum in huius saeculi stadio divinitus habenae commissae sunt Ecclesiae. Sic ex bono usu in tantum Beccenses cenobitae studiis litterarum sunt dediti et in quaestione seu prolatione sacrorum enigmatum utiliumve sermonum insistent sedituli, ut pene omnes videantur philosophi et ex colloquutione eorum etiam qui videntur illiterati et vocantur rustici possint ediscere sibi commoda spumantes grammatici.* Orderic Vital, Migne, **CLXXXVIII**, 345.

2 *Audivi quod legas a Domino Arnulfo. Quod si verum est, placet mihi qui semper profectum, tuum sicut ipse ex parte expertus es, desideravi: nec unquam plusquam modo. Audivi quoque quod ipse multum valeat in declinatione; et tu scis quia molestum mihi fuerit semper pueris declinare, unde valde minus quam tibi expediret. Scio te apud me in declinandi scientia profecisse. Hortor itaque et precor, et ut filio carissimo, praecipio, quatenus quidquid ab eo legeris et quidquid aliud poteris, diligentissime declinare studeas. Nec pudeat te sic in hoc studere etiam quibus te putas non indigere, quasi nunc id recentissime incipias: quod et ea quae scis, eius auditu confirmata, securius teneas, et eo docente, si in aliquo falleris, id corrigas; et quod ignoras, addiscas. Si autem nihil tibi legit, et tua hoc est negligentia, displicet mihi; et volo quatenus ut fiat quantum potes, sat agas et praecipue de Virgilio et aliis auctoribus quos a me non legisti, exceptis his, in quibus aliqua turpitudine sonat. Quod si aliqua te obstante non potes ab eo legere vel hoc stude, ut librorum quos legisti, quoscumque potes et quibus horis potes, totos a principio usque ad finem diligentissime sicut supra monui declines.* Anselmus Mauritio, Lettre LV.

Bec — il le prie de faire bien attention en copiant, et de ne pas faire de fautes, car, dit-il, „j'aimerais mieux n'avoir que la moitié du livre, mais en posséder une copie exacte, qu'avoir le livre entier mais plein de fautes“. Il enseigne la grammaire et la dialectique à l'école du Bec¹, et son premier ouvrage est un ouvrage de dialectique, un dialogue qui porte le titre „De grammatico“. Saint Anselme est bien éloigné d'être un ennemi de la science et de la raison — mais il est aussi éloigné du rationalisme². Il affirme d'une manière absolument nette, l'incompréhensibilité absolue pour l'intelligence seule, de certains dogmes de la religion chrétienne, entre autres de ces mêmes dogmes de l'Incarnation et de la Trinité, dont il cherche de donner une „démonstration nécessaire“.

Il affirme la priorité nécessaire de la foi sur l'intelligence, non seulement une priorité temporelle, mais une priorité essentielle; la foi ne joue pas seulement un rôle pédagogique, n'est pas une préparation à l'intelligence, n'est pas seulement quelque chose qui nous conduit à la connaissance, rend cette dernière possible et devient inutile ensuite. Non, la foi ne devient jamais inutile et superflue. Loin de pouvoir disparaître et être remplacée par la connaissance, elle reste toujours le fondement nécessaire et indispensable de toute connaissance de choses supranaturelles³. Il affirme aussi clairement la nécessité absolue de se conformer

1 Nous verrons plus tard en quoi consistait, selon toute probabilité, cet enseignement. St. Anselme ne cache pas qu'il y trouvait fort peu d'agrément.

2 On peut dire, d'ailleurs en général: le rationalisme, n'en déplaît à Bouchitté et Reuter, n'existait pas au Moyen Age, sauf peut-être — et encore — chez les „sophistes dialecticiens“ du XI. siècle. Cf. Endres, *St. Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster 1910.

3 *Der Glaube ist also der Anfang . . . , jedoch nicht der Anfang, der jemals, . . . etwa nachdem bedeutende Fortschritte gemacht sind, wieder verlassen werden könnte; denn er ist zugleich die bleibende Grundlage, worauf das ganze Gebäude errichtet wird.* J. A. Möhler, *Symbolik*, 150, 151.

Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere ita negligentiae mihi esse videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere. Cur Deus Homo, C. I, c. 2.

Vere hanc [lucem inaccessibilem] nec video quia nimia est, et tamen quidquid video per hanc video sicut infirmus oculus, qui quidquid videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam accedere; nimis enim fulget. *Medit. XXI.*

Non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide . . . sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia . . . De fide Trinitatis, c. 2.

à l'enseignement de l'église et des écritures saintes. Nous ne devons pas seulement les prendre pour un guide commode dans nos investigations, nous ne devons pas seulement croire que tout ce qu'elles contiennent soit vrai, mais nous devons croire fermement aux vérités qu'elles enseignent, même sans les comprendre, nous devons croire fermement ce que croit et en ce que croit l'église catholique.

Nous devons essayer de comprendre ces vérités qui nous sont révélées; cependant, si nous ne parvenons pas à l'intelligence, nous ne devons pas „murmurer“, mais nous incliner avec vénération et respect et prier Dieu de bien vouloir nous faire la grâce de nous éclairer, d'illuminer par sa lumière notre intelligence débile.

Les idées de Saint Augustin sur les rapports de la foi et de l'intelligence, qui sont sans doute la source où Saint Anselme a puisé, ne sont pas très précises. Les textes abondent, mais ne s'accordent pas très bien. Bien souvent nous trouvons la pure doctrine anselmienne¹; d'autres fois, c'est une doctrine qui l'en éloigne sensiblement. Quelquefois, c'est l'intelligence qui semble recevoir la suprématie²; ailleurs, c'est la foi³. Le rôle de l'intelligence semble être plus grand dans les premiers écrits de Saint Augustin, celui de l'autorité, — dans ceux qu'il avait composés vers la fin de sa vie; cette classification ne peut d'ailleurs prétendre à une exactitude parfaite, car nous trouvons assez souvent des textes inconciliables dans le même livre, l'exaltation de l'autorité dans ses premiers écrits⁴, comme l'exaltation de la raison dans les derniers. Elle ne peut qu'indiquer la direction générale dans laquelle évolua l'esprit du Docteur de la grâce.

1 Cogitat omnis quae credit, credendo cogitat et cogitando credit. De praedestin. sanctor. c. II.

Credimus enim ut cognosceremus; nam si prius cognoscere et deinde credere vellemus nec cognoscere nec credere valeremus. In ev. Iohanni Tr. XXVII, 9.

2 Si non potes intelligere, crede, ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus. Sermo CXVIII, I.

Cf. De doctr. Christ. II. 12. De agone chr. 14. In ev. Ioh. tr. 15, 24; 29, 6; 45, 7; 49, 2.

Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi non possunt fides praecedat rationem, procul dubio quantulumcumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Epistola ad Consentium, CXX, c. I, n. 3.

3 Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt. Augustinus. Ep. CXX, 8.

4 Ainsi le rôle de l'autorité et de la foi est très nettement affirmé dans les tout premiers dialogues de Cassiciacum. Cf. Contra Academicos, De libero arbitrio.

Il y a peu de problèmes dont l'analyse soit aussi malaisée que celui des rapports de la foi et de la raison, car il y a peu de termes qui se prêteraient aussi facilement à l'équivoque, qui offriraient une gamme aussi complète de sens différents, qui permettraient de passer aussi facilement, par une transition insensible, par des nuances presque imperceptibles, d'une signification à une autre.

Foi-croyance; foi-confiance; foi-conviction; foi aveugle, foi illuminée; foi morte — foi vivante; foi naturelle — foi surnaturelle . . . combien de sens différents, combien de nuances possibles . . . quelle est celle que notre auteur y attache? Problème difficile, bien souvent insoluble et pourtant de la plus haute importance, car bien souvent l'énoncé verbalement identique du problème, et même de sa solution peut cacher un désaccord profond¹.

Problème quelquefois insoluble, venons nous de dire, du moins si c'est une solution univoque que l'on demande, soit parce que le terme n'a pas toujours le même sens — comme c'est le cas pour St. Augustin — et signifie différentes choses à différents endroits, soit — encore comme chez St. Augustin — il signifie parfois des choses différentes en même temps et au même endroit.

C'est pourquoi, si nous n'oserions pas dire avec Eucken², Dorner et Harnack, que St. Augustin n'est jamais arrivé à avoir une idée nette et précise de la foi, nous voyons nous forcés d'admettre qu'il est impossible de fixer le sens de ce terme d'une manière univoque, de reconnaître que le terme *fides* peut chez St. Augustin parcourir toute la gamme de ses sens possibles, depuis la simple opinion, *δόξα* (opinion vraie pour le chrétien), jusqu'à la foi surnaturelle, don et grâce de Dieu.

Aussi en serons nous réduits dans notre exposition, nécessairement très brève et incomplète, à nous borner à esquisser surtout la direction

1 On peut facilement se rendre compte de cette multiplicité de significations en posant les simples questions: Croyez-vous? Savez-vous? Je crois parce que je sais; je ne sais pas — je crois; je sais — je ne crois pas; je sais, parce que je crois, nous répondrait-on, soit en ne donnant qu'une seule réponse, soit en en donnant deux ou trois ensemble. St. Augustin les donnerait toutes à la fois.

2 Augustin läßt sich schlechterdings nicht in ein System bringen.
 . . . Augustin . . . die Begriffe mehr ineinandergeschoben als ausgeglichen hat. In Wahrheit ist bei näherer Prüfung ein Doppelsinn der Hauptbegriffe unverkennbar. . . . der Glaube [wird] bald die demütige Hingebung des ganzen Wesens an die göttliche Wahrheit, bald ein Annehmen der Kirchenlehre ohne eigene Prüfung. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 242.

que prennent ses idées et les foyers principaux autour desquels elles s'organisent.

Les opinions de Saint Augustin sont assez imprécises et inexactes, venons nous de dire, et ceci tient, à notre avis, surtout à ce que Saint Augustin n'avait pas analysé d'une façon suffisamment exacte l'idée de la foi religieuse¹. La foi se confondait pour lui bien souvent avec la simple croyance². La définition qu'il donne de la foi en est une preuve manifeste: *fides est existimatio rerum non visibilium*³; *credere est cum assentione cogitare*. La croyance intellectuelle correspond très bien à cette définition. Il semble que pour Saint Augustin l'intelligence fut toujours quelque chose de plus haut que la foi⁴, quelque chose de plus parfait,

1 St. Augustin savait, mieux que tout autre, ce qu'était la foi — mais, tout en étant un des plus grands classiques de la pensée et de la vie religieuse, il n'avait pas réussi à en formuler une notion exacte. Il avait lutté pour trouver et acquérir la foi, et il l'avait trouvée profonde, ardente et ferme. Toute sa vie il avait cherché la vérité religieuse; il croyait l'avoir trouvée dans l'enseignement de l'église, et c'est à soutenir cet enseignement, son autorité, qui était pour lui la pierre angulaire, le rempart inébranlable, qu'il avait employé toutes les forces de son puissant esprit. *Quod credunt — credo; quod tenent, teneo; quod docent, doceo; quod praedicant, praedico*. *Contra Julianum* 1, c. 5, n. 20.

Il connaît mieux que tout autre la différence entre la simple croyance, la foi naturelle, opinion vraie (*credere Deum esse*) et la vraie foi religieuse, (*credere in Deum*). Mais il ne fut jamais le théoricien de la foi et là où il examine les rapports de la foi et de l'intelligence, c'est presque toujours de la foi comme simple croyance qu'il parle. Lorsqu'il dit: „je crois ce que croit l'Église catholique, je crois parce qu'elle le croit et comme elle le croit,“ ce n'est qu'un assentiment de son intelligence aux dogmes professés par l'Église, qu'il accepte comme vrais sur l'autorité de cette dernière.

Ce serait toute autre chose pour St. Anselme. Pour lui, il est nécessaire de croire en Dieu (*in Deum*), et croire ce que croit l'Église, avec l'Église, car ce n'est qu'en s'unissant et en communiant avec elle par la foi et dans la foi, que, portée et soutenue par la foi, et non seulement par la foi personnelle, mais encore et surtout par celle de l'Église tout entière, notre intelligence peut arriver à entrevoir, à comprendre le mystère des vérités divines.

2 *Quid est enim credere nisi consentire verum esse quod dicitur*. *De spir. et litt.* 55.

3 Cf. le célèbre passage de l'épître aux Hébreux: *ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένῳ ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, qui sous une apparente similitude d'expressions cache un sens sensiblement différent.

4 Ce qui est facile à comprendre si l'on pose: foi = croyance. L'acte de foi est pour lui un acte d'assentiment volontaire de l'intelligence, une croyance volontaire à des choses inconnues, croyance fondée sur la confiance de l'intelligence dans l'autorité de l'Église. C'est dans ce sens, semble-t-il, que l'acte

quelque chose de définitif, comparé à la foi, qui est toujours quelque chose d'incomplet, quelque chose dont on doit certainement se contenter in statu viae, qui peut avoir une certitude absolue, autant qu'elle est fondée sur une autorité absolue, mais dont l'imperfection essentielle tend à se supprimer elle-même. L'intelligence était pour lui une sorte de récompense que Dieu accorde aux croyants¹, une récompense qui rend la foi inutile, qui la supprime, la rend même impossible. Ce que nous tenons à présent par la foi, nous le verrons, et alors nous ne croirons plus. D'un autre côté, la raison joue un rôle considérable en tant que *preambulum fidei*. La foi est basée sur l'autorité de l'église et des écritures — en dernière analyse l'autorité des écritures elles-mêmes est fondée sur celle de l'église² — mais c'est la raison qui trouve et détermine les motifs de crédibilité, les raisons de donner une confiance absolue au témoignage de l'église, d'accepter son autorité. C'est raisonnablement que la raison connaît sa propre impuissance, et c'est raisonnablement qu'elle admet et accepte une autorité qui lui est supérieure, et par conséquent l'enseignement de cette autorité. Et St. Augustin amoncelle les preuves de la légitimité de cette autorité, de son caractère supra-rationnel et surnaturel. C'est dans ce sens semble-t-il qu'il faut interpréter les formules si nombreuses où St. Augustin nous dit que la raison doit précéder la foi, que l'on ne peut croire que ce que l'on a reconnu pour crédible³. Du moins c'est un des sens — et l'autre, qui lui aussi est présent dans sa pensée, est celui-ci: Il faut comprendre au moins ce que l'on croit, au moins les paroles de l'écriture, l'énoncé et le sens des dogmes. On ne peut pas croire ce que l'on ne comprend nullement, ni ce qui répugne à la raison. La foi est un phénomène complexe et multiforme, qui apparaît différente de différents côtés. On croit à quel-

de la foi participe à la volonté ou en est déterminé. Il reste par contre intellectuel en lui-même, acte volontaire et libre, acte mixte, acte commun de la volonté et de l'intelligence.

1 *Fides debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium. Sermo CXXIX. 1.*

2 *Scripturae Sanctae, quas ecclesiae catholicae commendat auctoritas. Confess. VI, 11.*

Ego vero evangelium non crederem, nisi me catholicae [ecclesiae] commoveret auctoritas. Contra ep. Manichaei, 6.

3 *Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. De praedestin. sanctorum, c. II, n. 5.*

Nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum. De vera religione, c. XXV, n. 46.

qu'un ou à quelque chose, on croit quelque chose. On croit certaines choses, on accepte certaines propositions comme vraies — parce que l'on croit à quelqu'un, à quelque chose, à une autorité, à l'Église, en Dieu. Nous avons vu comment la foi-confiance en l'Église et son autorité présuppose une application de la raison — la foi-croyance aux dogmes, aux écritures, à l'enseignement de l'Église comporte également un moment intellectuel. Cette adhésion, cette croyance, est en elle-même un acte intellectuel¹ — en tant que l'on accepte pour vraies certaines propositions — et il faut au moins comprendre préalablement le sens de ces propositions, leur énoncé, leur possibilité; on ne peut guère comprendre davantage, on ne „comprend“ pas les vérités elles-mêmes, on ne fait pas acte de connaissance — mais on comprend l'énoncé, on sait que l'on doit avoir confiance en l'autorité du maître, on croit à l'Église, par conséquent à la vérité de ses assertions, à ses assertions — et l'on s'y attache avec une conviction ferme et inébranlable.

Le problème des relations de la foi et de l'intelligence comme celui des rapports entre l'autorité et la raison se complique encore parce que y interviennent — outre le problème purement théologique du rôle de la foi pour le salut — les notions de certitude et de témoignage.

La plus ou moins grande certitude d'une conviction n'en change nullement le caractère essentiel. La certitude peut être plus grande que la certitude d'une connaissance rationnelle; les données et les dogmes peuvent posséder une certitude absolue — il n'en reste pas moins que cette certitude est une certitude empruntée *ab alio*, basée sur la confiance que nous portons envers l'autorité qui se porte garant des dogmes. Elle est donc par la même d'un type inférieur à la certitude de la connaissance, qui est *ab ipso*, quoique elle peut lui être supérieure en degré.

Il y a pourtant un cas, où cet appel à l'autorité, comme seule garantie possible, est, croyons nous, pleinement justifié. C'est lorsqu'il s'agit d'une affirmation historique, lorsque le rôle de l'autorité en question est celui d'un témoignage. Il est évident que toute assertion concernant les événements du passé, événements qui par leur nature même ne peuvent être objets d'une connaissance directe, ne peut s'appuyer que sur les témoignages de personnes, de documents, de la tradition etc.² . . . La

1 *Ipsium credere nihil aliud est, quam cum assentione cogitare. De prae-destinatione Sanctorum, c. II, n. 5.*

2 *Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et nusquam*

question de la valeur du témoignage, du degré de confiance à accorder au témoin devient alors une question primordiale, et c'est alors que peuvent — et doivent — intervenir les *preambula fidei* dont parle St. Augustin. C'est sur le problème historique de l'incarnation et de la rédemption, problème du salut que St. Augustin concentre son attention. Il nous semble en effet que la spéculation de St. Augustin fut surtout déterminée par des motifs religieux. Il est avant tout *homo religiosus*; c'est le problème religieux qui le préoccupe et non un problème de philosophie ou de métaphysique. Le métaphysicien avait accepté les doctrines néoplatoniciennes — et il les conservera jusqu'à la fin de sa vie — mais l'homme n'était point satisfait. C'est qu'il cherchait autre chose — et sa théorie des rapports entre la foi et la raison nous semble calquée sur son expérience personnelle. Il ne croyait pas parce qu'il ne comprenait pas — mais il a compris qu'il ne pouvait comprendre; il s'est donné, il a cru — et il a commencé à comprendre. En effet, non seulement il est raisonnable de croire, mais encore la foi nous conduit à la compréhension, devient pour ainsi dire un préambule de l'intelligence. Il faut croire pour comprendre¹ — d'abord comme un élève croit à son maître lorsqu'il apprend et étudie quelque chose. Il admet d'abord sans démonstration — et il parvient à force d'étude et de travail à comprendre la démonstration — alors il ne croit plus, il sait. Il faut croire aussi, parce que seulement la foi, en transformant nos mœurs, notre être spirituel, lui rend accessible les notions et les réalités jusqu'alors cachées, Il faut non pas bien penser pour bien faire, mais au contraire bien faire et être bon pour bien penser.

C'est la foi elle-même qui cherche à comprendre, qui nous conduit à l'amour², qui permet à notre intelligence de trouver et à notre cœur de voir Dieu³, de le voir non pas seulement dans les traces et les vestiges que portent ses créatures, mais directement, *nulla interposita natura*.

intelliguntur: sicut est omnis historia, temporalia et humana gesta percurrens. Alia quae mox, ut creduntur intelliguntur: sicut sunt omnes rationes humanae, vel de muneris, vel de quibus libet disciplinis. Tertium, quo primo creduntur et postea intelliguntur: qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intelligi nisi ab his qui mundo sunt corde; quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur. De div. quaest. 83, qu. 48.

1 *Præiusquam intelligamus credere debemus. De Trinitate VIII, c. V, n. 8.*

2 *Qui non amat, inaniter credit. Enchiridion, 117.*

3 *Videat qui potest, credat qui non potest, esse Deum. Etsi videt qui potest, numquid oculis videt? Intellectu videt, corde videt. Augustinus. Enarratio in Psalm LXXIII.*

Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus

Pour arriver à ce terme, à cette vision il faut croire d'abord¹, croire et prier Dieu, car une telle vision ne peut être un fait de notre propre nature, mais une grâce, une révélation, une illumination divine².

C'est parce qu'il ne pouvait abandonner les attraites de la chair qu'il ne pouvait comprendre — et, renouvelant et reprenant pour son compte une vieille idée hellénistique des rapports essentiels et nécessaires entre la moralité et la connaissance, il explique les erreurs des manichéens (erreurs de physique) par l'imperfection de leur doctrine morale, comme déjà Posidonius avait expliqué les erreurs de la physique épicurienne par des erreurs de morale. Cette transformation morale a évidemment une importance encore bien plus considérable lorsqu'il s'agit de la connaissance de Dieu — et ce n'est qu'après sa conversion, après que son être fut transformé par la foi qu'il put connaître véritablement, c'est à dire posséder et comprendre les vérités qu'il ne faisait qu'entrevoir de loin dans les livres des néoplatoniciens.

La foi est donc une étape intermédiaire: elle nous indique le but à atteindre — et la voie à suivre. Elle nous donne la force et la possibilité de suivre cette voie, d'atteindre ce but³ vers lequel nous tendons, vision directe et immédiate de Dieu, généralement inaccessible ici-bas, mais qui sera notre dans l'au-delà, vision béatifique, aussi supérieure à la foi que l'intelligence et la connaissance le sont à l'opinion.

C'est donc raisonnablement que la raison se soumet à l'autorité de l'Église, lui adhère par la foi, pour arriver après un apprentissage moral et intellectuel à l'intelligence — ne soit ce que dans l'autre monde. La raison passe par la foi pour la dépasser — car ce qui est premier dans l'ordre temporel ne l'est pas dans l'ordre essentiel, dans l'ordre de dignité, et c'est la raison qui est l'acte le plus parfait en soi-même. Mais même en abdiquant pour ainsi dire et pour un certain temps notre raison — nous ne nous écartons pas de la raison et de la vérité, puisque

imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Et quippe de illo exprimitur inter quam et ipsum nulla interjecta natura est. De Trin., XI. V. 8.

1 Fides utcunque inchoat cognitionem. De Trinitate, IX, c. I, n. 1.

Certa fides utcunque inchoat cognitionem. In ev. Joh. 40, 8.

2 Ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum! Augustinus Epist. CXX, 14.

Alia sunt enim, quae nisi intelligamus, non credimus, et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligamus. Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda, quae intelligat. Enar. in Ps. CXVIII. Sermo XVIII, n. 3.

3 Fides quaerit, intellectus invenit. De trinitate XV, 2.

nécessairement et essentiellement la vérité et la raison sont l'apanage éternel de l'Église, qui les possède en vertu de son institution divine.

Nous n'avons pas voulu esquisser, ne serait ce que brièvement, toute la complexité du problème des rapports de la foi et de la raison; nous avons notamment laissé de côté le problème plus spécialement théologique du rôle de la foi dans l'économie du salut. Nous avons surtout voulu rendre compte de ses aspects multiples et cherché une interprétation qui permettrait de coordonner autant que possible les formules souvent divergentes et au prime abord contradictoires de St. Augustin. *Fides quaerens intellectum; non intelligo ut credam, sed credo ut intelligam*¹ d'un côté, *credo ut intelligam, intelligo ut credam*², *non credit aliquis nisi prius cognoscit esse credendum* de l'autre. Nous avons voulu indiquer que pour St. Augustin le — ou les problèmes s'organisent autour de deux centres principaux: L'autorité de l'Église garant de certitude³ et la transformation morale de la personne préambule de l'intelligence.

On verra facilement les rapports multiples et les analogies profondes de cette théorie — ou de ces théories — avec la doctrine de St. Anselme⁴. Toutefois il nous semble que le problème ne se pose pas chez ce dernier exactement dans les mêmes termes que chez St. Augustin. Le point central, le centre de gravité n'est pas tout à fait le même.

1 *Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. De Vera Rel.*, 5, 24. *In Ev. Joh.*, 40, 9. *De Utilitate Cred.*, 9.

2 *Intellige ut credas, crede ut intelligas. Sermo 43, c. 7, n. 9.*

3 . . . von einem System Augustins nicht die Rede sein kann. Harnack, III, 9. Neuplatoniker, Pauliner, katholischer Bischof, früherer Manicheer . . . *Ibid.*, 92. . . war er über die Grundlagen und Wahrheit des christlichen Glaubens völlig zweifelhaft geworden. Seine Zuversicht zur Rationalität der christlichen Wahrheit war ihm aufs tiefste erschüttert, und war ihm nie wieder hergestellt worden, d. h. als denkendes Individuum hat er niemals wieder die subjektive Gewißheit gewonnen, daß die christliche Wahrheit, . . . klar, widerspruchslös und beweisbar sei.

Als er sich daher der katholischen Kirche in die Arme warf, tat er das mit dem vollen Bewußtsein, er bedürfe ihrer Autorität, um nicht im Skeptizismus und Nihilismus zu versinken. *Ibid.*, 71.

4 Der oft zitierte Augustin und durch seine Vermittlung Plato liefern ihm auch die Ideen, welche den Grundgehalt seines Denkens ausmachen. Dagegen ist der Einfluß der spezifisch mystischen Theologie, die durch den Pseudo-Dionysius schon im XII. Jahrh. mächtig wirkte, kaum in einzelnen Spuren erweislich. (Jacobi) Kunze, PRE, I, 565.

Ce n'est pas Platon mais Plotin qu'on devrait dire, et quant à l'influence du Pseudo-Denys nous ne la trouvons même pas sur des „points isolés“.

On peut dire que le problème de l'autorité, vital pour St. Augustin, se pose à peine pour lui en tant que problème — il accepte et admet l'autorité absolue de l'église comme quelque chose qui va de soi. Et comment en serait-il autrement, puisque l'Écriture est la révélation divine et l'Église en possession de la vérité¹? Il ne s'agit plus pour lui de justifier l'attitude du chrétien qui croit à une multitude de choses sans les comprendre, il s'agit de chercher à les comprendre, à arriver à l'intelligence des dogmes. La preuve par l'autorité ne lui est de nulle utilité; il ne doute nullement de sa valeur, mais il ne se pose pas le problème si ce qu'elle enseigne est vrai. Ce qu'il cherche, c'est comprendre autant que possible le sens des dogmes; non pas le sens verbal des énoncés, mais leur sens profond; de saisir et de comprendre les réalités mêmes dont les dogmes sont les énoncés.

St. Augustin envisage la foi chrétienne d'en dehors, si l'on peut dire; il a en face de lui un corps de doctrines, proposées et enseignées par l'Église. Il les accepte sur cette autorité, confiant en son caractère surnaturel et divin. Le problème se pose pour lui surtout entre la croyance, l'intelligence et l'autorité. Pour St. Anselme entre l'intelligence et la foi — et c'est pourquoi, même en face de l'incrédule il n'usera pas de ce détour: prouver la divinité de l'Église pour fonder sur son autorité la croyance aux vérités qu'elle enseigne².

1 Sed prius quam de questione disseram, aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum, quae fides Christiana confiteretur, quoniam id intellectu capere nequeunt: et potius insipienti superbia judicant nullatenus posse esse, quod nequeunt intelligere; quam humili sapientia fateantur esse multa posse, qua ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe Christianus debet disputare quomodo quod catholica ecclesia corde credit, et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. De fide trinitatis, c, 2.

2 D'ailleurs, qu'est ce qu'un incroyant pour St. Anselme et ses contemporains? C'est un homme qui ne croit pas encore, ou qui croit mal, qui est obsédé par le doute, par la difficulté que sa raison lui montre, mais qui — nécessairement — cherche la foi, y tend, y aspire. Le croyant, c'est celui qui possède déjà, l'incroyant — celui qui cherche encore. Il suffit donc de lui montrer la bonne voie, ou plutôt, il suffit d'en écarter les obstacles pour que son âme trouve enfin dans le monde et en elle-même ce Dieu qui lui est presentissimus, qui est en elle, et en qui elle est. Pour Tertullien l'âme était naturellement chrétienne, pour St. Anselme elle était naturellement croyante.

La foi lui est nécessaire non seulement pour résoudre le problème, mais, pourrait-on dire, même pour le poser.

La notion de la foi elle-même n'est pas, semble-t-il, exactement la même que chez St. Augustin. Il reprend la distinction bien connue de St. Augustin — *credere Deum esse* et *credere in Deum*, foi-croyance et foi-confiance, foi morte et foi vive. Mais ce qui importe surtout pour St. Augustin c'est que la foi le conduit à l'amour, à la transformation morale; pour St. Anselme son rôle est surtout de nous donner l'expérience, qui seule rend possible la connaissance du divin.

Ce n'est pas la foi-croyance intellectuelle qui joue ce rôle, ce n'est pas elle qui nous rapproche de Dieu. Nous pouvons croire aussi fermement que possible aux dogmes de la religion chrétienne, tenir pour certain que Dieu existe etc. — cela ne nous approchera pas de la connaissance de Dieu; tout au plus — et ceci est déjà assez important — cela nous permettra-t-il d'éviter certaines erreurs où nous aurions pu tomber.

Il faut croire en Dieu, c'est à dire tendre vers Dieu, l'aimer et le chercher de toute son âme, atteindre par la foi cette expérience intime du Dieu qui *presentissimus est animae*, adhérer à Dieu — et c'est alors seulement nous pourrons espérer à comprendre¹. Il faut croire fermement ce que croit l'Église et avec l'Église. Nous ne devons pas vouloir comprendre avant de croire, chose parfaitement impossible, car Dieu n'accorde l'intelligence qu'au croyant. Celui qui ne croit pas se prive là même du seul moyen de parvenir à l'intelligence, à cette intelligence qui est quelque chose d'intermédiaire entre la foi obscure et la vision directe, vision béatifique des élus². *Credo ut intelligam* répète St. Anselme, non *intelligo ut credam* — formule augustinienne, certes. Pourtant il manque chez lui la formule complémentaire: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

Il s'agit pour St. Anselme surtout d'un problème de méthode, ou si l'on veut mieux du problème de la théorie de la connaissance théologique — de l'intelligence des dogmes et des mystères en eux-mêmes et non de leur intelligence conceptuelle. Il cherche la connaissance des réalités suprationnelles et cherche les actes de l'esprit capables de le

1 *Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.* St. Anselme, Ep. XLI.

2 *Quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum appropinquare speciei existimo.* De fide trin., praef.

mettre en présence de la réalité à laquelle il aspire. C'est par la foi qu'il atteint et touche Dieu. La foi n'a besoin que de s'affermir et de s'éclairer par l'intelligence. L'intelligence, possédant une clarté supérieure, est en cela même plus parfaite — pourtant c'est la foi seule, qui donne l'expérience directe du divin. Pour St. Anselme comme pour St. Augustin la foi purifie l'âme; pour l'un comme pour l'autre une vie pure et morale est nécessairement présumée pour la connaissance du divin¹ — mais là encore, une nuance les sépare: tandis que pour St. Augustin cette transformation morale est la solution donnée par sa conversion aux problèmes et aux luttes de sa vie intérieure, pour St. Anselme la purification du cœur est quelque chose qui va de soi, dont il est à peine nécessaire de parler.

St. Augustin a parcouru un long chemin avant d'arriver à la foi — en nous présentant l'histoire de sa vie, il veut nous aider, il veut nous y conduire.

Il ne s'agit point pour Saint Anselme de nous conduire à la foi; tout au plus s'agit-il de nous y maintenir. La foi, la vraie foi religieuse, la foi à Dieu et en Dieu étant supposée comme donnée, rien ne nous empêche de chercher à éclaircir notre foi, de chercher à comprendre autant que possible ce que nous croyons; non seulement rien ne nous en empêche, mais encore c'est notre devoir formel de chrétiens de tâcher d'atteindre par l'intelligence ce que nous tenons déjà fermement par la foi. *Fides quaerens intellectum*. C'est la foi elle-même qui tâche de s'éclaircir, et cette recherche n'est point vaine... L'intelligence, impuissante quand elle est seule, peut avec l'aide et le soutien de la foi atteindre des régions inaccessibles jusqu'alors et recevoir l'illumination de l'intelligence divine. Et de son côté, la foi éclairée par la lumière de la raison divine peut et doit devenir plus forte, plus ferme et plus ardente².

1 *Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo: Fide mundans corda eorum* (Act 15, 9) et *prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi, quia, praeceptum Domini lucidum illuminans oculos* (Ps. 18. 9).

Verum enim est quia quanto opulentiùs nutrimur in Sacra Scriptura ex his quae per obedientiam pascunt, tanto sublimus provehimur ad ea, quae per intellectum satiant. De fide trinitatis, c. 2.

Nisi per fidem diligatur non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. De trinitate VIII, 6.

2 St. Anselme parle de l'illumination de la raison par la clarté divine. Évidemment une réminiscence augustinienne — et en même temps une différence. Nous ne pouvons analyser ici ce qu'on pourrait nommer la théorie de connaissance de St. Anselme. Il distingue la raison — discursive — de l'intellect, faculté

L'amour de Dieu croît avec la connaissance que nous avons de lui, et cette connaissance elle-même croît à mesure que croît notre amour, notre foi. Ainsi, l'ardeur de la foi renforce la lumière de l'intelligence, et la lumière de la raison augmente l'ardeur de la foi.

Dans cette ascension de la raison vers Dieu, la foi joue un double rôle. D'abord, comme nous l'avons vu, c'est elle qui rend l'intelligence possible, c'est elle qui porte la raison, mais c'est elle aussi qui la conduit et qui la guide.

Le contenu dogmatique de la foi, l'ensemble des vérités religieuses est, en même temps, l'objet de la recherche théologique, son guide et son critère. La vérité des dogmes et des écritures est assurée et donnée d'avance. Il ne s'agit pas de les prouver, mais seulement de les comprendre. Tout ce qui est en contradiction réelle¹ avec un dogme ou une thèse des Écritures est faux; tout ce qui en découle nécessairement, est nécessairement vrai.

Aucune vérité ne contredit ni n'est contredite par les Écritures². Toutes les contradictions entre les différents passages des Écritures ou entre un dogme et une vérité évidente ne sont qu'apparentes; ce n'est qu'à la superficie en quelque sorte qu'il y a un semblant de contradiction. Si nous pouvions pénétrer plus loin, nous aurions vu que les prétendues contradictions et incompatibilités disparaissent et se transforment en un accord complet. Nous devons donc tâcher de comprendre, de rechercher le vrai sens des écritures, sens profond et caché au vulgaire.

On voit bien qu'envisagée de cette manière l'autorité absolue des livres

de connaissance intuitive. (Cf. Fischer.) Mais, tandis que pour St. Augustin, nous voyons tout en Dieu, et toute connaissance rationnelle provient de la lumière divine, St. Anselme ne parle d'illumination que pour la connaissance de matières divines elles-mêmes.

1 Contradiction réelle, car on rencontre souvent des contradictions apparentes dues le plus souvent au langage allégorique et obscur des écritures saintes.

2 Sit itaque sacra scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet cum illa aut aperte continet aut nullatenus negat. De concordia praescientiae, praedestinationis nec non gratiae cum libero arbitrio, qu. III, c. 6. L'autorité ainsi entendue ne peut évidemment s'opposer à l'exercice légitime et normal de l'intelligence. La révélation ne peut contredire une vérité, car elle est la vérité suprême; toute vraie autorité est une autorité vraie — la contredire est un signe inmanquable d'erreur, et corrélativement, aucune vérité ne peut contredire l'autorité véritable. Toute vérité, de quelque ordre qu'elle soit, peut invoquer la confirmation par l'autorité de la vérité éternelle, dont l'église possède la révélation dans les saintes écritures.

saints leur revient en quelque sorte naturellement et de droit, en tant que vérités révélées; on comprend aussi que la nécessité de se conformer à leur autorité soit parfaitement intelligible et n'entrave aucunement la liberté de la pensée et des recherches scientifiques. Cette autorité n'est pas une chaîne qui lie la pensée, empêche sa marche en avant; c'est au contraire une aide puissante, c'est un suprême bienfait de Dieu. La pensée est libre tant qu'elle reste dans le vrai, l'autorité ne lui barre que le chemin de l'erreur. Les écritures offrent un guide et un critère pour nous conduire dans ces régions obscures de la philosophie et de la théologie où les difficultés sont si grandes et où il est si facile de s'égarer¹.

Les objections que l'on présente, que l'on peut présenter contre la foi, contre les vérités de la religion, sont donc nécessairement fausses. Ou bien les propositions que l'on objecte ne sont point des vérités, ou bien elles ne sont pas réellement en désaccord avec l'Écriture. C'est un devoir pour les chrétiens, pour la science théologique de montrer l'inexactitude de ces objections, de défendre par la raison la foi chrétienne.

Les écritures canoniques ne sont pas seulement un guide sûr et commode qui nous révèle et nous fait connaître d'une manière plus simple les vérités que nous aurions pu atteindre nous-même, d'une autre manière, quoique moins facilement et moins rapidement; ce n'est pas seulement pour les humbles d'esprit, pour les gens qui ne sont pas capables de réflexion philosophique que Dieu a donné la Révélation: ces vérités sont — pour une partie au moins — des vérités absolument inaccessibles à l'intelligence, des vérités supra-intelligibles.

Non seulement il nous serait absolument impossible de les trouver sans l'aide de la révélation, mais même à présent, possédant la révélation nous sommes dans l'impossibilité de les comprendre complètement. Nous pouvons encore comprendre que Dieu soit Trinité; nous pouvons même entrevoir une sorte de similitude entre Dieu et l'homme et nous expliquer comment il est trinité: mais il est tout de même au-dessus de nos forces de comprendre — ou de pouvoir démontrer comment il est si souverainement simple et un et unité, et multiple et triple et trinité en même temps; nous pouvons comprendre que le Christ se soit incarné, nous voyons même que cette incarnation fut absolument nécessaire et indispensable

1 Ce double rôle des écritures canoniques, objet et critère de la recherche est très bien marqué dans le nom même de canonique. En effet, *κανών* sont les écritures pour deux raisons: elles sont „mesurées“ par l'Église qui les reconnaît pour „canoniques“ et, en même temps, elles sont „la mesure“ et servent à „mesurer“ toute doctrine et toute théorie théologiques.

pour le salut de l'humanité, nous comprenons que lui seul put être le Rédempteur; mais nous ne pouvons absolument pas nous représenter comment s'est faite cette incarnation.

La Révélation est donc nécessaire, nécessaire pour la science théologique comme pour le salut de l'humanité. Car nous devons croire à la très Sainte Trinité, au Christ incarné et mort pour nous sur la croix, — et comment pourrions-nous savoir quelque chose du Christ et de la Trinité si nous n'avions pas eu la Révélation?

Il nous reste à examiner quelques textes fort curieux, auxquels nous avons déjà fait allusion plus haut et qui semblent ne pas s'accorder très bien avec notre interprétation du *credo ut intelligam*: ce sont les textes où Saint Anselme dit avoir démontré l'Incarnation et la Trinité *rationibus necessariis*¹. En effet, le *Cur Deus homo* contient une démonstration en règle de la nécessité de l'incarnation. Mais on doit se rendre compte qu'il ne s'agit point d'une nécessité absolue et pour ainsi dire autonome. La nécessité dont il est question, les raisons nécessaires, les preuves et les arguments ne portent pas leur force probante en eux-mêmes; c'est à la foi, à l'autorité des dogmes qu'elles les empruntent.

Ce que prétend démontrer Saint Anselme, c'est plutôt la convenance que la nécessité de l'incarnation, ses motifs plutôt que ses „raisons nécessaires“².

1 Ita volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quod nobis fides catholica de Christo credere praecipit si volumus salvari. *Cur Deus homo* I, c. 25.

Ratio quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine. De fide Trinitatis, c. 2.

Sed si quis legere dignabitur duo parvula opuscula mea *Monologium* et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit. De fide Trinitatis, c. 4.

2 Ce n'est pas pour Dieu que l'incarnation est nécessaire — elle l'est pour nous, pour notre salut.

An aliqua necessitas coegit ut Altissimus sic se humiliaret, et Omnipotens ad faciendum aliquid tantum laboraret? Sed omnis necessitas et impossibilitas ejus subjacet voluntati. Quippe quod vult necesse est esse; et quod non vult, impossibile est esse. Sola ergo voluntate: et quoniam voluntas ejus semper bona est, sola fecit hoc bonitate. Non enim Deus agebat ut hoc modo hominem salvum faceret; sed humana natura indigebat ut hoc modo Deo satisfaceret. Non egebat Deus ut tam laboriosa pateretur; sed indigebat homo ut sic Deo reconciliaretur; nec egebat Deus ut sic humiliaretur, sed indigebat homo ut sic de profundo inferni erueretur. *Med.*, XI.

On voit bien aussi que la discussion et la démonstration reposent toutes entières sur une acceptation préalable des dogmes de la religion: le péché héréditaire, la création, en forment la base nécessaire et non discutée. Ce qui est démontré, c'est la convenance de la rédemption pour le salut de l'humanité, et l'impossibilité de la rédemption sans incarnation¹. Nous voyons qu'on est bien loin de la raison nécessaire du rationalisme.

On devrait, en outre, ne pas oublier que Dieu, tout en étant supra-intelligible² et supra-rationnel, n'est point pour cela contraire à la raison, n'est pas a-logique ou illogique, lui qui est la Raison même. En Dieu tout a sa raison, raison suprême, et en un certain sens nécessaire. Dieu est sa raison à soi-même, et c'est certainement pour une raison — bien que cachée et inconnue de nous — et non sans raison aucune, que Dieu a choisi tel moyen de sauver le monde et non tel autre, également possible à sa toute puissante volonté.

Les „raisons nécessaires“ par lesquelles nous est „démontré“ le dogme de la Trinité sont du même genre. Le dogme étant posé, St. Anselme nous montre de quelle manière nous devons nous représenter cette triplicité au sein de l'unité divine; mais en même temps il affirme l'incompréhensibilité de ce dogme. Il éclaire le dogme par des raisons. Il ne se sert pas comme argument des textes des Écritures et des Pères, justement parce qu'il veut comprendre ce qu'il croit, et non le prouver³. Les autorités

1 *Supponit fidem Trinitatis in iis quos erudiendos accipit in hic opusculo...* Saenz d'Aguirre, II, 17.

Quare nec rationes ipsae, quibus utitur S. Doctor ad eas veritates probandas, sunt plane demonstrativae seorsim a doctrina fidei, qua ipsa instructos supponit et vult lectores hujus opusculi. Saenz d'Aguirre, *Theologia St. Anselmi*, II, 803.

Die Spekulation des heiligen Anselm ist im Boden der übernatürlichen Offenbarung festgeankert. Grabmann, op. cit. 280.

... die rationes necessariae ... in keiner Weise die Bedeutung einer von der Glaubenslehre unabhängigen, demonstrativen Beweisführung beanspruchen. Grabmann, I, 279.

2 Si comprehendis — non est Deus. Augustinus. *Sermones*, CXVII, n. 5.

3 Saepissime et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris quatenus cujusdam questionis de fide nostra rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem: dicunt enim sibi placere eas et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt intellectu et contemplatione delectentur et ut sint quantum possunt parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est, spe. Cur Deus homo, I, 1.

Appuyée sur la foi et les vertus morales, nourrie par le travail théologique, la raison atteint dès cette vie à l'intelligence des vérités éternelles. Ici l'intelli-

seraient inutiles — il les connaît et les reconnaît — mais elles ne lui apprendraient rien de nouveau. Elles sont, tout comme les Écritures canoniques, l'objet d'une recherche théologique.

Saint Anselme reconnaît pleinement l'autorité des Pères de l'Église, surtout celle de Saint Augustin. Nous devons nous fier à la parole de ces hommes supérieurs, qui étaient si profondément versés dans la science divine . . . Nous devons suivre autant que possible leur enseignement, mais il faut tout de même ne pas oublier qu'ils ont pu se tromper et qu'ils n'ont certainement pas pu dire tout ce que l'on peut dire de Dieu, l'homme étant faible et mortel, la vérité divine éternelle et infinie.

Nous devons tâcher de ne pas nous écarter des doctrines des Pères, car nous ne pouvons certainement pas nous comparer à ces hommes illustres et si nous voulions discuter avec eux, nous serions comme un hibou qui voudrait discuter avec l'aigle sur la lumière et le soleil¹.

L'autorité des pères n'est d'ailleurs point celle de l'Église elle-même : celle-ci est seule essentiellement infaillible et absolue.

gence ne désigne pas l'absolue évidence du philosophe, mais plutôt la foi du croyant, qui de simple et naïve, qu'elle était au seuil des recherches scientifiques, s'est enrichie des conclusions théologiques qui sont comme des illuminations, des révélations supplémentaires, si l'on peut ainsi parler, descendues d'en haut pendant la méditation des divins mystères. Th. Heitz, *La philosophie et la foi chez les mystiques du XI^e siècle*. *Revue des sc. th.*, II, 534.

1 Il semble qu'il est assez difficile pour un moderne de réaliser pleinement l'attitude mentale d'un St. Anselme envers l'autorité et les autorités, les vérités révélées, les dogmes de la foi. Il nous semble pourtant que cette attitude n'est pas absolument sans analogie avec certaines habitudes mentales modernes, qu'elle pourrait à certains égards être comparée à celle d'un savant de nos jours envers un fait, dûment reconnu et constaté. Les dogmes sont des faits, ou plutôt, pour être plus exact, l'énoncé de faits, de *matters of fact*. Ils sont incompréhensibles, certes, mais la réalité l'est-elle jamais ? L'incarnation est pour St. Anselme un fait aussi réel, aussi indubitable, j'allais dire aussi brutal, qu'un fait historique, qu'une expérience physique l'est pour nous, et comme nous ne pouvons que chercher à comprendre et à expliquer ces faits — et non les nier sous prétexte qu'ils sont impossibles, St. Anselme ne peut demander que *quomodo sit*, et non *quomodo non sit*. Les dogmes sont l'énoncé de réalités, aussi réelles, aussi certaines — non, plus réelles et plus certaines et, par conséquent, encore plus incompréhensibles et irrationnelles que notre réalité à nous.

Pendant l'impression de notre travail nous avons trouvé dans le beau livre de M. Delacroix, *La Religion et la Foi*, une formule qui semble contredire la nôtre : Les dogmes, dit M. Delacroix, sont aussi intelligibles et rationnels que la vie. Au fond, croyons nous, cela revient au même.

L'autorité de l'Église n'est pas une autorité extérieure, imposée au croyant. L'Église n'est pas une institution humaine, n'est pas — ou plutôt n'est pas seulement l'Église militante, l'Église visible. En tant qu'Église invisible elle est elle-même une entité supranaturelle, elle est en quelque sorte l'Incarnation du Logos Divin. Prise dans son sens mystique, — elle voit ce qu'elle croit et croit ce qu'elle voit. Elle possède Dieu, et la Révélation complète de Dieu. Elle est la raison supranaturelle elle-même, et n'est donc pas seulement une autorité infaillible; non seulement nous devons la suivre pour rester en conformité avec la vérité et ne point tomber en erreur, mais encore ce n'est qu'en identifiant notre faible foi humaine avec la foi de l'Église prise dans son ensemble, portée et supportée par cette foi surnaturelle que notre raison peut parvenir à l'illumination de la connaissance divine.

Tel est, croyons nous, le sens du „*fides quaerens intellectum*“ de St. Anselme. Il laisse une belle part à l'intelligence, mais il la concilie avec les exigences de la foi, et la subordonne à cette dernière en tout ce qui concerne la science théologique. Reprenons et résumons les rôles différents que joue l'intelligence dans son système.

1. Soutenue et aidée par la foi, l'intelligence s'élève jusqu'à Dieu lui-même. La foi est le fondement nécessaire, car celui qui ne croira pas n'aura pas l'expérience, et, qui n'a pas l'expérience ne comprendra pas¹.

2. L'intelligence scrute et recherche la vraie et profonde signification des Écritures.

3. Elle élimine et résout les difficultés, incompatibilités et contradictions apparentes.

4. Elle repousse et écarte les objections.

5. Elle comprend² et croit³ les vérités révélées.

La foi cherche l'intelligence, la foi et la raison se soutiennent, se rapprochent, s'entraident; elles se rapprochent comme deux asymptotes sans jamais pouvoir coïncider. L'idéal serait une foi parfaite, voyant parfaitement tout ce qu'elle croit, une intelligence croyant ce qu'elle voit, ce qu'elle comprend: mais cet idéal n'est pas accessible ici-bas, et ne pourra être atteint et réalisé qu'après la mort, dans la vision béatifique.

1 *Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.* Anselme, *De fide Trinitatis*, c. 2.

2 Intelligence conceptuelle des énoncés dogmatiques.

3 Croyance intellectuelle des vérités révélées.

Dans cette vision, l'objet de la foi nous sera donné immédiatement et directement, et non à travers des images et des similitudes, comme à présent. Il ne restera plus de place pour la croyance intellectuelle, mais la foi subsistera, et même ce n'est qu'alors qu'elle atteindra son développement complet¹. Dans cette vie, la foi implique nécessairement la croyance intellectuelle, la croyance aux choses que nous ne voyons pas, *rerum invisibilium*. En croyant en Dieu, nous devons bien croire certaines vérités que nous enseigne la religion, croire sans les comprendre complètement et adéquatement. Le progrès de la théologie, le développement naturel en quelque sorte de la foi religieuse elle-même consiste à éliminer de plus en plus ces éléments de croyance et de les remplacer par des éléments d'intelligence; c'est la foi qui rend ce progrès possible, c'est elle qui en est la base et le but.

La méthode théologique inaugurée par Saint Anselme pourrait donc se définir: une méthode nous conduisant, avec l'aide de la foi vivante, de la croyance à l'intelligence, de la foi aveugle à la foi illuminée².

1 Cf. L'épître aux Corinthiens, I, XIII, 13.

2 Quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante; ut si te esse nolim credere non possim non intelligere. *Prosl.*, IV.

Chapitre II.

L'IDÉE DE DIEU CHEZ SAINT ANSELME.

C'est dans le *Monologium*, le plus considérable des traités de Saint Anselme, que nous trouvons une analyse de l'idée de Dieu. C'est bien cette analyse et non les preuves a posteriori de l'existence de Dieu qui forment le but principal de cette œuvre; nous en avons la preuve dans le titre primitif de l'ouvrage: „Méditation sur l'essence divine.“

C'est dans la préface de cet ouvrage que Saint Anselme formule son célèbre „credo ut intelligam“ et expose les principes de la méthode théologique. Il nous y raconte aussi l'histoire de son livre, écrit au temps où le Docteur Magnifique n'était encore que prieur de l'Abbaye du Bec, et professeur à l'école de ce monastère. Cette œuvre contient le résumé de ses leçons. Les moines, ses disciples, le prièrent de traiter de l'essence ainsi que de l'existence de Dieu, et des principales vérités de la religion par l'intelligence seule, sans recourir aux preuves par les autorités des Écritures et des Pères, et de rédiger ses leçons par écrit afin qu'ils puissent méditer plus profondément et plus longuement ses enseignements¹. Il composa le *Monologium* „non point parce qu'il estimait que la tâche qu'on lui imposait convenait à ses forces, mais plutôt pour ne pas opposer un refus aux prières de ses élèves“.

Il espérait, nous dit-il, que son ouvrage ne serait lu que par ceux à qui il était destiné; mais bien vite il fut informé que son œuvre était lue et copiée en-dehors de son monastère. C'est alors qu'il écrivit la préface, qu'il prie tous ceux qui voudraient lire ou copier son ouvrage de ne pas omettre de lire et de transcrire, car il lui semblait indispensable de savoir quand, pour quels lecteurs, et à quelle occasion fut écrit son livre, pour bien comprendre les théories qu'il y exposait².

1 Ad quod cum ea spe sim adductus, ut quidquid facerem illis solis a quibus exigebatur, esset notum. *Monol.*, Praefatio.

2 Quae cunque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis... ea, quae prius non animadvertisset prolata sunt, sicut sciebam illos velle quorum petitioni obsequi intendebar. Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite

Il affirme, en outre, n'avoir rien énoncé, rien dit qui ne soit conforme à l'orthodoxie, à l'autorité des Écritures et des Pères, notamment de Saint Augustin, et il invite ceux qui trouveraient quelques difficultés dans son œuvre, de vouloir bien lire et méditer les œuvres de Saint Augustin, surtout les livres sur la Trinité. On verra alors qu'il n'a fait qu'exposer la doctrine contenue dans le „De Trinitate“.

Il est en effet bien intéressant, indispensable même, de savoir pour qui Saint Anselme avait écrit son livre. Il écrivait pour des moines, ses disciples, qui n'avaient pas une ombre de doute quant à la vérité des dogmes de la religion catholique, pour qui l'autorité de l'église, des écritures Saintes et des Pères était inébranlable; il parlait à des gens qui croyaient fermement et qui tenaient déjà par la foi ce qu'il allait leur expliquer et leur rendre intelligible par la raison. L'intelligence dont il se sert n'était donc point l'intelligence pure, raison naturelle: c'était une intelligence soutenue et guidée par la foi¹. Il s'adressait à des auditeurs qui avaient justement ce même état d'esprit, cette même attitude mentale dont il avait, avec une telle vigueur, montré la nécessité pour le théologien; il écrivait pour des moines qui méditaient au fond de leur cellule, pour des croyants qui voulaient être éclairés².

Il faut constamment tenir compte de ceci; on risque de se méprendre absolument sur l'œuvre de Saint Anselme si l'on oublie que le *Monologium*, et bien davantage encore le *Proslogion*, n'est ni une œuvre d'apologétique, ni une sorte de somme contre les gentils et les insensés, ni une œuvre purement philosophique. Saint Anselme est un théologien, un théologien-philosophe; on ne peut distinguer en lui le métaphysicien du théologien; il n'est pas théologien et philosophe comme l'est Saint Thomas. Son œuvre est une œuvre de métaphysique religieuse,

libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae legerit ibi, si quis prius qua intentione, quove modo disputata sint cognoverit. Monologium. Praefatio.

1 Sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quaerentis intelligere quod credit. . .

2 Fides quaerens intellectum. *Proslogion*, proœmium.

Non tento Domine penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam. *Prols., I.*

Cf. *Médit.*, XXI, qui est le plus beau raccourci et résumé de la doctrine de St. Anselme, ainsi que de son style et de son attitude mentale.

de métaphysique théologique: ce n'est ni une œuvre d'apologétique, ni une œuvre de métaphysique pure.

Examinons à présent les méthodes employées par St. Anselme pour arriver à préciser l'idée de Dieu — nous verrons qu'en dernière analyse, toutes ces méthodes se ramènent à une seule — à l'application très rigoureuse et très conséquente du principe de perfection. Dieu est la perfection suprême, la perfection absolue et infinie, et par cela même, l'être suprême, l'être absolu et infini. Tout ce que nous pouvons raisonnablement affirmer de lui, c'est lui attribuer toutes les perfections possibles et chacune d'elles au degré infini et absolu.

Guidé par le principe de perfection, St. Anselme remonte par une sorte d'induction transcendente du monde à Dieu, de la créature à son créateur, des perfections et des biens finis et incomplets de ce monde, à la perfection infinie qui en est le fondement et la source.

Il procède par cinq voies différentes, mais son point de départ reste toujours le même: c'est l'existence des biens finis. Saint Anselme ne doute aucunement de l'objectivité des perfections, comme il ne doute pas de la réalité des objets et de leurs qualités physiques. La bonté, la beauté sont pour lui des qualités objectives, qui appartiennent aux objets eux-mêmes, et s'il y avait une différence à faire entre les degrés de réalité des perfections et des autres qualités, il semble bien que Saint Anselme se prononcerait en faveur des premières.

Quand nous examinons le monde, nous nous trouvons en présence d'une multitude de choses bonnes, belles, grandes, de choses possédant les perfections les plus diverses¹. Il n'y en a pas une seule qui ne soit bonne d'un point de vue quelconque; il n'y en a pas une seule qui soit entièrement dépourvue de perfection. Tous ces objets que nous appelons bons, beaux, — un bon cheval, un bon soldat, une bonne maison — ne sont-ils pas appelés bons en vertu d'une qualité commune, la bonté,

1 Cf. *Bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum et bonum praedium, amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus atque lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter, et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir justus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum coelum cum sole et luna et stellis suis et boni angeli sancta obedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter monens audientem et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. De Trin., VIII, 3.*

qu'ils possèdent tous? On pourrait objecter que ce n'est point ainsi, que nous appelons différents objets bons pour des raisons différentes, et que souvent les mêmes qualités sont estimées bonnes dans certains cas et mauvaises dans d'autres: par exemple; nous estimons qu'un cheval fort et agile¹ est bon, mais qu'un brigand fort et agile est mauvais. Saint Anselme montre la confusion qui est à la base de cette objection: nous appelons bon tout ce qui nous est utile, mauvais tout ce qui est nuisible. C'est pour cela que le cheval est appelé bon et le brigand mauvais. Mais les qualités en elles-mêmes et les perfections ne changent pas selon qu'elles nous sont profitables ou non. Il faut distinguer dans le cas du brigand l'homme fort et agile du brigand en tant que tel. L'homme courageux et fort est quelque chose de bon, et la force et la vitesse restent des perfections, même dans le brigand: ce n'est qu'en tant que brigand qu'il est mauvais, ce n'est que l'usage qu'il fait de ces qualités qui est mauvais, et non ces qualités en elles-mêmes. Les choses bonnes ont donc une qualité commune, la Bonté. Ceci peut se prouver encore d'une autre manière, en remarquant que nous faisons la comparaison des objets différents et les estimons plus ou moins bons, ce qui présuppose évidemment une bonté, qualité commune à tous ces objets, et à laquelle ils participent différemment.

Si on nous demandait: quelle est la source, la cause de la bonté des différents objets, quelle est l'essence qui les rends bons, il nous faudrait répondre: c'est la bonté elle-même à laquelle tous ces objets participent². C'est la bonté qui rend toutes les choses bonnes. Saint Anselme en tire la conclusion que la bonté est elle-même bonne, qu'elle est la bonté suprême, meilleure que toutes les autres choses bonnes. Il lui semble parfaitement absurde d'admettre que quelque chose qui rend bonnes toutes les choses qui en participent ne possède point cette bonté qu'elle donne aux autres, et il est clair qu'étant la bonté même, la bonté absolue, elle soit meilleure que les objets qui ne la possèdent que par participation³. Tout effet est, d'après Saint Anselme, moins parfait que la cause. Aucune cause ne peut transmettre à son effet toute la per-

1 Nous traduisons *velox* par agile pour pouvoir conserver le parallélisme des formules.

2 On reconnaît l'idée platonicienne, ou plutôt néoplatonicienne de la participation. Les idées, les qualités, les perfections sont, pour St. Anselme comme pour tous les néo-platoniciens des forces, produisant le monde et ses perfections.

3 Sicut absurdum est dicere candidum non esse candorem: sic absurdum est dicere sapientem non esse sapientiam. De trinitate, VII, 1. Cf. Ennéades, V, 8, VIII.

fection qu'elle possède; elle ne peut lui en donner qu'une partie¹. A plus forte raison ne peut-elle lui en donner plus qu'elle n'en a elle-même, ou ce qu'elle ne possède point du tout. Si un objet quelconque était meilleur que la bonté même, il est évident qu'il devrait tenir cette bonté d'une autre source, et non plus de la bonté. Il ne serait donc pas bon par la bonté, ce qui est absurde. Ainsi, on a démontré qu'il y a une bonté, qu'elle est souverainement et absolument bonne, et que par elle toutes les autres choses sont bonnes.

Le même raisonnement, que nous n'avons pas besoin de reproduire encore une fois in extenso peut être appliqué à n'importe quelle autre perfection. Saint Anselme le répète pour la beauté et la grandeur, et prouve par là qu'il y a une grandeur absolue², qui est la grandeur suprême, ainsi qu'une beauté absolue et suprême.

Le choix des attributs divins qu'il soumet à l'analyse n'est pas sans intérêt. Saint Augustin fut frappé par la beauté divine, et la divina pulchritudo joue chez lui un rôle fort important³. Il me semble que l'on peut, sans crainte de se tromper, attribuer ce rôle aux influences néo-

1 Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id per quod est magnum. Quare non sunt sic magnae, ut illis nihil aliud sit majus. Monol., Cap. IV.

At quod per aliud est, minus est, eo quod per se est. Est igitur unum aliquid quod totum maxime et summe omnium est, summeque bonum et summe magnum existit, utpote per quod est, quidquid bonum et magnum et aliquid est. Consp., cap. III.

At quidquid est per aliud minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud quod est per se maxime omnium est. Est igitur unum aliquid quod solum maxime et summe omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum et omnino quidquid aliquid est, id necesse est summe bonum, summe magnum et summum omnium quae sunt. Monol., Cap. III.

2 Magnum intelligo non spatio... sed sapientia; quod melius et dignius est. Conspectus, Cap. II.

Dico autem non magnum spatio ut est corpus aliquod; sed quod quanto majus tanto melius est aut dignius ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summum magnum, nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse summum et optimum, id est summum omnium quae sunt. Monol., Cap. II.

Deus vero multipliciter qui deus dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo eius est, quae sapientia, non enim mole magnus est sed virtute: et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia, et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse. De Civ. Dei, XI, 10. Cf. Ennéades, VI, 2, xvii.

3 Rapiebar ad te decoro tuo. Confessiones, VII, c. XVII, n. 23.

platoniciennes subies par Saint Augustin. La beauté formait un des thèmes préférés de la spéculation des Néoplatoniciens; on sait bien que le premier livre de la première Ennéade de Plotin traite justement du beau. Chez Saint Anselme la beauté ne jouait certainement pas un très grand rôle; s'il en parle, c'est probablement sous l'influence de Saint Augustin. Dans la conception de Saint Anselme, c'est la bonté qui forme pour ainsi dire le noyau de son idée de Dieu, la bonté divine à laquelle vient s'ajouter la grandeur, la majesté divine. C'est la bonté divine, sa grandeur et sa dignité, que chérit et recherche avant tout ce moine dont la vie entière fut consacrée à servir Dieu. Toujours nous le voyons défendre la majesté et la dignité de Dieu et de son église; jamais il ne voudra, ni ne laissera l'offenser; ici ce moine si doux et pacifique devient intransigeant. Ce qui n'est point conforme à la bonté, ou ce qui porte atteinte à la majesté de Dieu n'est pas, ne peut pas être, et les raisons de convenance les plus fortes sont, à son avis, celles qui se fondent sur la conformité à la bonté et à la majesté de Dieu¹.

Après avoir établi qu'il y a une grandeur, une bonté et une beauté suprême, Saint Anselme montre que toutes ces entités ne sont, en réalité, qu'une seule et même essence quoad rem. Car la grandeur est certainement très bonne, de même que la bonté est belle. Inversement, on ne saurait nier que la beauté soit bonne ni que la bonté soit grande². Mais la bonté est belle par la beauté et la beauté bonne par la bonté. Si la bonté et la beauté n'étaient point une seule et même essence, on aurait cette conclusion — absurde selon St. Anselme, que chacune serait en même temps supérieure et inférieure à l'autre, serait en même temps participée et participante, causée et cause, source et produit. La bonté, la beauté, la grandeur et, en général, toutes les perfections sont donc si intimement liées entre elles qu'elles ne forment qu'une seule et même essence³, une essence absolument simple et en même temps infiniment riche — puisque la simplicité elle-même est une perfection — et qui contient d'une manière absolue et souveraine toutes les perfections

1 Cf. De Conceptu Virginali, Cur Deus homo: toute la doctrine de satisfaction est basée là-dessus. Deus potuit, Deum deuit, ergo Deus fecit, n'est peut-être pas une formule de St. Anselme, mais elle est certainement bien proche de son esprit.

2 Cf. Textes cités supra p. 39.

3 Sed quod est summe bonum est etiam summe magnum. Est igitur aliquid summe magnum et summe bonum, id est summum omnium quae sunt. Monologium, Cap. I. Cf. Ennéades, I, 6, VII.

partielles. Cette essence est grande, bonne et belle par elle-même : elle est sa propre grandeur, sa propre beauté, sa propre bonté. Elle ne dépend de rien et tout dépend d'elle. Cette essence suprême est Dieu.

Il y a une autre manière d'arriver au même résultat. C'est la démonstration par les degrés de perfection¹. Les êtres ne sont pas tous également parfaits. Il y a des degrés de perfection, des plus et des moins. On peut déduire de ces considérations la nécessité d'admettre une perfection, un bien absolu. Nous avons déjà exposé plus haut cette idée, qui est, comme nous le voyons facilement, de source augustinienne². On peut aussi, comme le fait Saint Anselme, aller droit au but. Là où il y a des degrés, il doit nécessairement y avoir un maximum ; la série des degrés ne peut aller indéfiniment, elle doit avoir un terme, une fin, si non on aurait un nombre infini de degrés — une supposition absolument absurde aux yeux de Saint Anselme³. On peut donc conclure à la beauté ou à la bonté parfaites ; on peut aussi, comme le fait Saint Anselme, envisager d'une manière plus générale les degrés de perfection des substances différentes et passer directement à l'Être absolument parfait, à l'ens perfectissimum, à Dieu.

Cette démonstration appartient en propre à Saint Anselme. Non seulement elle modifie sensiblement la pensée augustinienne, mais elle est absolument incompatible avec les doctrines de Saint Augustin. En

1 Quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intellegitur in diversis sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecunque justa dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud in diversis. Ergo cum certum sit quod omnia bona si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est ut omnia sint per aliquid bona quod intellegitur idem in diversis bonis. Monol., I.

2 Quis autem neget Deum summe bonum ? De Civ. Dei, XII, 3.

Summum itaque bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intellegendus aut credendus est Deus. Lib. de Mor. Manich., c. II.

Non est aliud aliquid quam ipsum bonum, ac per hoc etiam summum bonum. De Trinitate, VIII, c. 3.

3 Si quis intendat rerum naturas, velit, nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate ; sed quasdam earum distingui graduum imparitate . . . Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim hujusmodi graduum distinctio sic est infinita ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur ; ad hac ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Monol., IV.

effet, Saint Anselme se sépare ici de son maître et s'oppose à lui sur un point d'une importance considérable. La démonstration est fondée sur l'impossibilité d'un nombre infini, et Saint Anselme affirme cette impossibilité avec beaucoup de force¹ et, ajouterons nous, de naïveté. Saint Augustin accepte l'infini actuel et trouve peu de difficultés dans cette notion. Il admettrait même que le nombre des âmes soit infini².

Une troisième induction prend pour base la notion de l'être. Les choses finies sont, mais elles ne sont pas par elles-mêmes, elles n'ont pas l'être d'elles-mêmes, elles le reçoivent d'un Être supérieur. Elles sont des créatures, elles sont causées par quelque chose qui n'est pas elles. Elles ne sont pas a se, ni per se sed per aliud et ab alio. De nouveau, une idée augustinienne, une ressemblance et une différence. Saint Augustin voit les créatures impuissantes à se créer et à se conserver; elles lui annoncent elles-mêmes le nom de leur créateur, il voit Dieu dans le monde. Saint Anselme utilise cette intuition comme un point de départ pour une déduction logique, que nous allons exposer.

Tout être fini, avons-nous dit, reçoit son être d'autrui, de quelque chose qui n'est pas lui. Cette régression ne peut pas aller à l'infini et nous devons nécessairement trouver quelque être qui a son existence de soi-même, qui existe par soi-même et non par autrui, car seule une essence pareille peut expliquer l'existence du monde³. Un tel être existe

1 Le souci d'exactitude historique nous oblige de signaler cette divergence de vue, bien qu'elle ne soit, à notre avis, nullement un progrès vis à vis des idées de St. Augustin. Il est important toutefois de noter ce point, parce que les démonstrations classiques de la scolastique — celles de St. Thomas par exemple, ne sont que des traductions en une terminologie aristotélisante des preuves anselmiennes; comme ces dernières elles se fondent sur le fameux *ἀνάγκη στήναι*, sur la prétendue impossibilité du nombre infini. St. Augustin passe des perfections relatives à la perfection absolue, qui est par là même infinie, St. Anselme conclut à un maximum, qui est par là même infini et absolu.

2 *Quantus libet namque finitus numerus fuisset animarum, infinitis retro saeculis sufficere non valeret, ut ex illo semper fierent homines, quorum essent animae ab ista semper mortalitate liberandae, nunquam ad eam deinceps rediturae. Nec ullo modo explicabunt, quomodo in rebus, quas ut Deo notae esse possint, finitas volunt, infinitus sit numerus animarum. De Civ. Dei, XII, 20.*

Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi; restat eis ut dicere audeant, que huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse certissimum est. Ibid., XII, 18.

3 *Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona et omnia magna per idem aliquid sunt magna; sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Monol., III.*

donc nécessairement et est unique. On ne peut pas admettre qu'il existe plusieurs êtres qui tiendraient leur existence d'eux-mêmes. On devrait alors admettre qu'ils se créent mutuellement — hypothèse absurde — ou bien qu'ils ne se créent pas du tout et que chacun d'eux existe par lui-même. Ils auraient alors tous une qualité commune qui serait le fondement de leur aséité et c'est en vertu de cette qualité qu'ils existeraient. Il serait donc inexact de dire qu'ils existent par eux-mêmes car c'est de cette vertu commune qu'ils tiendraient leurs existences. Cette qualité commune, qui leur donnerait l'être serait unique et c'est elle qui serait en réalité l'Être absolu, c'est elle qui donnerait l'être à toutes les créatures. Il y a donc une essence unique qui existe par elle-même, et qui donne l'être au reste du monde, au monde ¹.

Il est facile de montrer que cette essence n'est autre chose que l'ens perfectissimum². Car, en effet, ce qui donne l'être à tant de choses bonnes, ne saurait pas ne pas être un très grand bien³; on ne saurait nier la

1 Quid es Domine, quid es, quid te intelliget cor meum? Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es. Prosl., XVIII.

Porro unum est necessarium. Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum; imo quod es omne et unum totum et solum bonum. Prosl., XXIII.

2 Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt esse summum omnium existentium; aut e converso id quod est summum est per se, et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Mon. IV.

3 Nous devons remarquer, car ce point aura plus tard une importance considérable pour notre analyse de l'argument à priori du Proslogion, que St. Anselme distingue nettement l'existence et la perfection. Nous le voyons bien — les trois inductions par les perfections différentes — la Beauté, la Bonté, la Grandeur (on n'a pas besoin de dire que la grandeur dont il s'agit ici n'a rien de quantitatif) sont résumées et en quelque sorte réunies dans l'induction qui part de la Perfection en général. L'Être sert de base à une nouvelle induction, bien distincte des précédentes. De même pour mettre en rapport, pour identifier définitivement l'Être suprême et absolu et la perfection suprême et absolue, St. Anselme ne suit pas son maître St. Augustin pour qui, l'existence étant elle-même une perfection, cette identification pourrait être obtenue directement. Il doit faire un détour: l'être, l'existence — en tant qu'attribut — n'est pas un bien, mais l'Être absolu, l'être qui existe absolument et qui donne l'existence au bien ne peut pas être mauvais. On voit bien: l'existence est en elle-même pour ainsi dire neutre; il n'y a que l'existence d'un bien, d'une perfection qui est bonne en elle-même, et, nous pouvons en conclure, est bon celui qui la donne. Par contre, — et c'est une conclusion nécessaire — l'existence d'un mal, d'une imperfection, serait elle-même mauvaise. Cf. F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Lpz. 1886.

perfection d'une essence qui donne l'être et l'existence à toutes les perfections¹. L'être suprême est donc bon, beau, grand etc. . . Il serait ainsi subordonné à la bonté, beauté, etc. . . à l'ens perfectissimum — et lui serait supérieur en même temps. D'où il suit que l'être absolu possède toutes les perfections, qu'il est l'ens perfectissimum, qu'il est Dieu, qui donne aux créatures leurs perfections comme leur être, leur essence comme leur existence, qui est lui-même de lui-même et par lui-même².

Nous avons obtenu l'idée de l'Être absolument parfait et nous devons essayer de la déterminer, de l'analyser autant que possible, d'en démêler les caractères essentiels. Le principe de perfection nous en donne un moyen très sûr. Nous avons déjà établi que l'être suprême est la source et le prototype de toutes les perfections créées: nous pouvons donc les lui attribuer, et les lui attribuer à un degré suprême et absolu³. Mais une difficulté se présente, une difficulté fort grave: cet être, telle-

1 Quid autem dubitet illud ipsum per quod cuncta sunt bona esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per se ipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. At nullum bonum quod per aliud est est aequale aut majus eo bono quod per se est bonum. Mon., I.

Certe quidquid es, non per aliud es quam per te ipsum. Tu es igitur ipsa vita, qua vivis; et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es: et ita de similibus. Prosl., XII.

2 Sic ergo vere est sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis; quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus; et quidquid melius est esse quam non esse. Prosl., XI.

Et tu es qui proprie et simpliciter es; quia nec habes fuisse, aut futurum esse, sed tanquam praesens esse nec potes cogitari aliquando non esse. Sed et vita es et lux et sapientia, et beatitudo et aeternitas et multa hujusmodi bona; et tamen non es nisi unum et summum bonum tu tibi omnino sufficiens et nullo indigens; quo omnia indigent ut sint et ut bene sint. Prosl., XXII.

3 Omne namque quod justum est, per justitiam justum est; et alia hujusmodi similiter. Quare ipsa summa natura non est justa nisi per justitiam. Videtur igitur participatione qualitatis, justitia scilicet, justa dici summe bona substantia: quod si ita est, per aliud est justa, non per se. At hoc contrarium est veritati perfectae, quia bona vel magna vel subsistens, quod est omnino, per se est non per aliud. Si igitur non est justa, nisi per justitiam nec justa esse potest nisi per se: quid magis conspicuum, quid magis necessarium, quam quod eadem natura, est ipsa [substantia] justitia: et cum dicitur esse justa per justitiam idem est quod per se; et cum justa per se dicitur esse, non aliud intelligitur quam per justiciam. Monol., XVI.

Nemo autem cognoscit Deum, nisi qui intellegit illum esse summum atque incommutabile bonum, cujus participatione fit bonus. Augustinus, Ep. 140, n. 81.

ment supérieur aux objets de ce monde, ne ressemble certainement pas aux choses créées, ne peut pas leur être comparé. Comment pouvons-nous en affirmer quoi que ce soit? Comment pourrions-nous appliquer à cette essence souverainement parfaite et simple, les concepts que nous avons formés par la perception des choses imparfaites et finies? Comment notre intelligence finie et faible pourrait-elle prétendre connaître et comprendre cette immensité infinie? Comment serait-il possible à notre langue humaine, langue nécessairement imparfaite et pauvre, d'exprimer toute la richesse et toute la plénitude de la perfection de l'Être infini? En effet, la distance entre le fini et l'infini, entre la créature et l'Être suprême, est infinie; ils sont incommensurables; la différence entre le créé et l'absolu est elle-même absolue, et l'essence suprême est, à proprement parler, inconnaissable et ineffable. Nous ne pouvons pas dire ce qu'elle est, nous devons nous borner à dire ce qu'elle n'est pas, et c'est déjà une connaissance bien précieuse que de savoir ce qui n'est pas Dieu et ce que Dieu n'est pas, ce qui ne convient pas à Dieu et ne doit pas être affirmé de lui. Les concepts que nous employons ne peuvent pas être appliqués à Dieu¹, ne peuvent pas le désigner et exprimer son essence, ne peuvent être affirmés de lui, au moins dans leurs significations usuelles et habituelles. A vrai dire, le sens plus élevé dans lequel seul ils peuvent être employés pour désigner Dieu diffère tellement du sens habituel qu'il n'y aurait entre eux presque aucune ressemblance, aucun rapport; aucun des concepts qui seraient applicables à Dieu ne pourrait désigner autre chose que lui, ne pourrait être affirmé d'une créature. Cela est vrai de tous les concepts, jusqu'au concept fondamental de l'Être. En effet, si l'on dit que Dieu est, on devrait dire qu'il n'y a que lui qui est et existe réellement et véritablement, les autres choses n'étant pour ainsi

1 Quia penitus non potuit comprehendere, idcirco est ineffabilis.

Sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis.

Sic quippe unam et eademque rem videmus et non videmus, dicimus et non dicimus; dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura; et ipsam tamen nihilominus ineffabilem.

De summa incommutabili natura nihil potest dici unde mutabilis possit intelligi. Monol. LXV.

... ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata. Monol., LXV.

dire presque pas¹. Il n'y a que Dieu qui soit par lui-même (a se), qui soit d'une manière absolue, dont l'être soit indépendant, qui soit indestructible et éternel, à l'abri des accidents et des passions². Les créatures ne sont pas par elles-mêmes, elles sont par autrui; elles sont corruptibles et ne durent qu'une partie infime du temps. Elles n'ont aucune sorte d'indépendance et sont sujettes à des accidents et des passions de toutes sortes; elles ne peuvent même pas se conserver elles-même et ont besoin de l'action conservatrice de l'Être suprême, une sorte de création continue et incessante. Elles n'ont rien d'elles-mêmes, et ne sont rien par elles-mêmes. Elles ont tout d'autrui et sont tout par autrui. Toutefois, on ne doit pas dire qu'elles ne sont pas, qu'elles ne sont rien. Elles sont, et elles sont quelque chose puisqu'elles sont créées et en tant qu'elles le sont³.

Saint Anselme ne s'attarde pas outre mesure à la démonstration de la nature ineffable et inconnaissable de l'essence divine — en quoi il diffère de Saint Augustin. Il met, par contre, beaucoup de soin pour arriver à démontrer la possibilité de connaître Dieu, ne serait-ce qu'imparfaitement, et s'empresse de déterminer les traits essentiels de l'Être suprême. Le moyen qu'il emploie est le moyen d'analogie⁴.

S'il est vrai que nos concepts ne peuvent pas être appliqués tels quels à l'Être suprême, s'il est également vrai que notre intelligence n'est point capable de l'atteindre et de le comprendre, que la perfection absolue et infinie de l'Être suprême n'est point comparable aux perfections finies et limitées que nous connaissons — il ne reste pas moins vrai qu'il existe tout de même une certaine analogie, un certain rapport, une ressemblance — bien que vague et lointaine — entre le Créateur et la créature, et cela par le fait même de la création, par le fait même que Dieu est la

1 Quod vero sic simpliciter et omnimodo ratione solum est perfectum, simplex et absolutum, id nimium quodammodo jure dici potest solum esse.

Quod idem spiritus simpliciter sit, et creata illi comparata non sint. Monol., Cap. XXVIII.

2 Cum summa natura nullius mutationis aut accidentis sit susceptibilis, non dicitur substantia nisi substantia dicatur pro essentia: sed ipsa est et extra et supra omnem substantiam quia ipsa sola per se est. Itaque non habet nisi nomen commune cum creaturis. Mon., XXVI. Cons.

3 Secundum hanc igitur rationem ille solus creator spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnino non sunt quia per illum qui solus absolute est de nihilo aliquid facta sunt. Monol., XXVIII.

4 Sic ergo illa natura ineffabilis est; quia per verba, sicuti est nullatenus valet intimari: et falsum non est, si quid de illa, ratione docente, per aliud velut in aenigmate potest estimari. Mon., LXV.

source suprême et absolue de l'être et des perfections, source dont dépendent, proviennent et à laquelle participent les êtres finis et créés.

Tout être tient de l'Être suprême son être et ses perfections; c'est donc ce même être et ces mêmes perfections, bien que dans un degré souverainement supérieur que doit posséder l'ens perfectissimum. Tous les objets créés et finis ressemblent, dans une certaine mesure, à leur créateur¹, et lui ressemblent d'autant plus qu'ils sont eux-mêmes plus parfaits. On devrait même dire qu'être plus ou moins parfait ne veut pas dire autre chose que ressembler plus ou moins à l'Être suprême, être placé plus ou moins loin de lui sur l'échelle des êtres². Pourtant, nous ne pouvons pas le connaître d'une manière directe et complète, nous ne pouvons qu'entrevoir comme dans un miroir le reflet de celui que nous ne saurions voir directement, et ceci permet de sauvegarder la nature inconnaissable de l'essence divine qui ne nous sera accessible que dans la vision béatifique.

Ce reflet, cette image, bien qu'indirects et imparfaits, sont pourtant l'image et le reflet de Dieu³. L'être le plus parfait de tous ceux que nous connaissons, l'être qui, par conséquent, ressemble le plus à Dieu, est l'homme, et c'est pourquoi il est appelé l'image de Dieu. Nous devons

1 ... nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur quod illi magis per similitudinem propinquat. Monol., LXVI.

... omnis essentia, in quantum est, intantum sit similis summae essentiae, ratio jam supra considerata dubitare non permittit. Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas quae ad ejus investigationem assurgere valeat; ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad ejusdem inventionem proficere queat. Monol., LXVI.

Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majoris boni inquantum est bonum; patet cuilibet rationali menti, quia de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud, quo nihil potest majus cogitari. Lib. ap., VIII.

Tu ergo, Domine, singulariter es incircumscriptus et aeternus; et tamen et alii spiritus sunt incircumscripti et aeterni. Prosl., XIII.

2 Encore une idée augustinienne, et qui sera reprise par St. Thomas.

3 Nihil ergo verius quam quod omnis anima rationalis, si, quemadmodum debet, studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat, ut quod nunc videt quasi per speculum et in aenigmate tunc videat facie ad faciem. Monol., LXX.

Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus quam facie ad faciem videre nequit. Monologium, LXVII.

donc nous appliquer à l'étude de notre âme, si nous voulons arriver à connaître Dieu, autant qu'il est possible à la créature de connaître son créateur. Cet être suprême, que nous ne pouvons connaître que par le moyen d'analogie est, pour ainsi dire, le point d'intersection de toutes les perfections, le point où elles se croisent et se confondent¹. Mais nous devons bien faire attention de n'attribuer à Dieu que les perfections absolues, les seules qu'il peut réellement posséder, et non les autres, qui ne sont que relatives, et par cela même indignes de lui. Une perfection absolue est quelque chose qui est bon partout et toujours, dont la présence constitue toujours un bien et l'absence toujours un défaut. *Ipsium melius quam non ipsum*. Ainsi par exemple, il vaut toujours mieux être sage que ne pas l'être, être juste qu'injuste. La sagesse et la justice sont donc des perfections absolues. Il est vrai que l'homme sage mais injuste est moins parfait qu'un homme juste mais non sage — mais cela s'explique par le fait que la justice soit une perfection plus haute que la sagesse. Ce n'est pas l'absence de la sagesse, mais la présence de la justice qui rend l'un plus parfait que l'autre, et il est évident que l'homme qui réunirait les deux perfections, et qui serait juste et sage en même temps, serait encore plus parfait.

Il y a d'autres perfections qui ne présentent point le même caractère : les acquérir serait un accroissement de perfection dans certains cas, mais une diminution dans certains autres. Par exemple, l'or est meilleur que le plomb ou la pierre ; un animal est plus parfait que n'importe quel être inanimé, et un homme plus parfait que tout animal². Se transformer en

1 Tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te: nihil enim te continet sed tu continens omnia. Prosl., XIX.

Cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. Si igitur haec illis quae superius sunt inventa jungantur, eadem est quae in omnibus est, et per omnia, et ex qua et per quam et in qua. Monol., XIV.

Quidquid igitur eorum de illa dicatur, non qualis vel quanta ; sed magis quid sit monstratur. Sed palam est quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas ; quod non est aliud quam summe ens, summe vivens et alia similiter. Monol., XVI.

2 Patet igitur quia magis est vivens substantia quam non vivens, et sensibilis quam non sensibilis et rationalis quam non rationalis. Non est itaque dubium quod omnis essentia eo ipso magis est, praestantiorque est, quo similiter est illi essentiae quae summe est et summe praestat. Monol., XXXI.

or vaudrait mieux pour un morceau de plomb, mais ce serait au contraire une chute pour un animal. Devenir animal serait très bien pour un être inanimé, mais très mal pour un homme. Ainsi être or, être animal, et même être homme sont des perfections ou bien des imperfections selon le point de vue d'où on les examine, ipsum est tantôt melius, tantôt non melius quam non ipsum. Ces perfections ne sont donc que purement comparatives et relatives et ne peuvent pas être attribuées à Dieu, en qui il n'y a rien de relatif¹.

Cependant certaines propositions comparatives peuvent bien être affirmées de Dieu, mais il faut prendre garde qu'elles n'expriment point son essence véritable, et ne nous disent presque rien sur elle même. Ainsi, on peut dire, et ce sera parfaitement exact, que l'être suprême est l'être le plus parfait de tous² — mais cette définition tout en étant juste ne nous apprend presque rien sur l'Être suprême lui-même. Admettons — ce qui n'a rien d'impossible en soi — que tous les objets créés soient détruits: il n'y aurait alors rien à quoi l'on pourrait comparer l'Être suprême; par conséquent il ne serait plus l'être le plus parfait. Notre définition deviendrait fausse bien que rien ne serait changé dans l'essence divine³.

1 Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum: ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est melius est sapiens quam non sapiens. Monol., XV.

Cum igitur quidquid aliud est, si singula dispiciantur, aut ipsum sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum; sicut nefas est putare quod substantia summae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquo modo non ipsum; sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Monol., XV.

Tu es itaque justus, verax, beatus et quidquid melius est esse quam non esse: melius namque est esse justum quam non justum; beatum quam non beatum. Prosl., V.

Credimus namque de divina substantia quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia melius est esse aeternum, quam non aeternum, bonum quam non bonum; imo bonitatem ipsam, quam non bonitatem ipsam. Lib. ap., X.

2 Il n'est pas sans intérêt de remarquer que c'est justement la définition que Gaunilo substituera à celle de St. Anselme dans sa critique du Proslogion. Celle de St. Anselme ne nous apprend certainement pas davantage sur l'essence divine, elle a cependant un avantage au point de vue logique, car elle n'est point relative, elle définit l'Être suprême absolument, et non par rapport aux créatures.

3 Ergo quod de summa natura relative dicitur e. g. quod major sit omnibus non significat ejus essentiam. Ipsa enim per se et non per aliud aut ad aliud est quidquid est.

Il y a un autre inconvénient à définir ainsi Dieu en fonction des créatures: une définition pareille attribue aux créatures un rôle trop important, comme si elles ne dépendaient pas en tous points de Dieu, mais étaient quelque chose en elles-mêmes.

D'autres prédicats encore peuvent être attribués à Dieu, bien qu'ils ne puissent lui convenir au sens propre et exact. Ce sont les prédicats relatifs, les prédicats qui reportent en Dieu ce qui n'a de fondement que dans les créatures. Les Écritures parlent de la miséricorde, de la compassion de Dieu, d'un Dieu jaloux; Dieu se repent, change ses décisions. Il est clair que toutes ces expressions ne doivent pas être comprises dans le sens propre. Dieu ne peut évidemment pas se repentir — ce qui impliquerait la possibilité d'avoir mal agi lui-même, modifier ou changer ses décisions — ce qui impliquerait la possibilité de s'être trompé. Parfait, immuable et éternel, Dieu ne change pas avec le temps — il est supérieur au temps — et ses volontés et ses décisions sont nécessairement aussi immuables et éternelles que lui-même. Mais il agit envers nous comme s'il éprouvait de la compassion, et relativement à nous, on n'a pas tout à fait tort de la lui attribuer¹. Dieu ne change pas, c'est nous qui changeons, mais ses décrets immuables, fondés dans sa prescience, déterminent des relations différentes entre nous et lui — et c'est à cause de cela que nous parlons de changements.

Après cette petite analyse qui montre l'esprit systématique, le souci d'exactitude et de classification rigoureuse de Saint Anselme, nous pouvons retourner à l'examen des perfections absolues qui peuvent être attribuées à Dieu en un sens propre.

Nous procédons toujours par la méthode d'éminence, selon le principe

Summa natura est quidquid omnino melius quam non ipsum: ipsa enim sola est qua nihil melius et quae omnibus est melior. Consp., cap. XV.

Unde hoc ipsum quod summa omnium sive major omnibus quae ab illa facta sunt vel aliud aliquid similiter relative dici potest, manifestum est quoniam non ejus naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et major dicitur; ipsa nec summa, nec major intelligeretur; nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur quoniam ipsa quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per se ipsam. Monol., XV. Cf. tout le C. XV.

¹ Sic itaque sine repugnantia juste pucus et parcis. Prosl., X.

Vere igitur universae viae domini misericordia et veritas (Ps. XXIV, 10) et tamen justus Dominus in omnibus viis suis (Ps. CXLIV, 17). Et utique sine repugnantia. Prosl., XI.

de perfection: nous attribuons à Dieu toutes les perfections, toutes les qualités dont l'absence formerait un défaut, et nous les lui attribuons toutes à un degré absolu et infini. Nous commençons par la simplicité. Dieu est absolument et parfaitement simple, il n'y a et ne peut y avoir en lui de multiplicité; il n'a ni qualités, ni parties, ni attributs distincts de lui-même et distincts entre eux. En effet, tout ce qui est composé de parties différentes, ne peut pas être considéré comme étant parfaitement indépendant, tout ce qui est formé de parties doit son être à ses parties, dépend d'elles, peut être détruit sans que ses parties le soient — ce qui est évidemment incompatible avec la perfection suprême et souveraine de Dieu¹.

Le même raisonnement s'applique aux qualités et aux attributs. Ce qui a une qualité quelconque, distincte et différente de son essence n'est pas complètement indépendant en son être, puisqu'il reçoit cette qualité de quelque chose qui n'est point lui, comme nous l'avons déjà vu plus haut. Il participe à un autre et n'est donc pas, par conséquent, absolument parfait. Il a besoin d'autrui — il ne se suffit pas à lui-même. Si l'on pouvait attribuer à Dieu une qualité, concevoir les qualités que nous attribuons à Dieu comme des véritables „attributs“ de sa „substance“; si on pouvait lui attribuer la justice, comme qualité distincte de son essence, on serait forcé de reconnaître que Dieu ne la possède que par participation et la reçoit de la Justice même — et nous avons déjà démontré que Dieu ne peut rien recevoir d'autrui. Nous devons donc nier la possibilité de distinguer réellement en Dieu les qualités et les attributs de son essence, ainsi que de les distinguer entre eux. Tout ce qui se dit de Dieu, se dit de lui essentiellement, non attributivement². On ne peut même pas (si l'on

1 Quidquid enim est vel quale vel quantum est etiam aliud in eo quod quid est, unde non simplex, sed compositum est. Monol., XVII.

Nullae igitur partes in te sunt, Domine nec es plura, sed sic es unum quoddam et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis: imo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum; et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Prosl., XVIII.

2 Et cum summa natura una consideratione sit quidquid est, quia essentialiter est hoc totum quod ipsa est: nihil de illa dicitur in eo quod qualis vel quanta; sed in eo quod sit. Monol., Consp. XVII.

Cum igitur illa natura nullo modo composita sit et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnia, sive simul, sive singula; ut cum dicitur iusticia, vel essentia idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula. Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa sub-

veut être exact) dire de Dieu qu'il est bon ou juste. Quand on dit d'un homme qu'il est juste, on entend par là qu'il possède la justice. Mais Dieu ne possède ni la justice, ni la bonté. Dieu n'est point juste, il est la justice¹; il n'est point bon, il est la bonté. Dieu n'a pas l'être, il est lui-même son être. En lui l'essence et l'existence ne se distinguent pas. Mais si nous ne pouvons point distinguer les attributs divins entre eux, si nous ne pouvons pas distinguer en lui les attributs de la substance, s'il n'y a point de qualités en lui, de quel droit l'appelons nous encore substance? En effet, le mot substance ne désigne point Dieu d'une façon adéquate, et nous devons employer le mot substance dans le même sens que le mot essence². Toutefois, bien qu'inadéquate, cette manière de désigner Dieu n'est pas absolument fausse. Nous ne connaissons l'être que sous les deux formes de substance et d'accident, et nous sommes obligés de nommer Dieu substance, puisque c'est la forme la plus parfaite entre celles que nous connaissons. Quant au mot essence, il n'y a, en un certain sens, que Dieu seul qui est digne d'être désigné par ce terme.

Pour des raisons analogues, nous affirmons que Dieu est un esprit³. Comme les substances spirituelles sont les plus parfaites, elles doivent nécessairement ressembler à Dieu plus que toutes les autres, et nous pouvons, en raison de cette ressemblance, considérer Dieu comme un esprit, esprit personnel et conscient, bien que infiniment supérieur aux substances spirituelles que nous connaissons, comme à leurs modes d'existence et de conscience⁴. Dieu est bon, beau, grand, juste, ces termes

stantia dicitur; ita ipsa uno modo una consideratione est, quidquid est essentialiter. Monol., XVII.

Non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. De trin., XV, 22.

1 Nihil differt in illa sive dicatur, est justitia sive est justa. Monol., XVI.

Idem est illi esse justum quod est esse justiciam: et eodem modo de his quae similiter de illa dici possunt et quod nihil horum monstret qualis illa, vel quanta sit sed quid sit. Monol., Caput XVI.

2 Jam supra manifestum est summam essentiam, quae nullis subjacet accidentibus, proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia. Monol., LXXVIII. Cf. Civ. Dei, XII, 2; De Trin., V, 21.

3 Quoniam . . . dignior est spiritus quam corpus: utique eadem asserenda est esse spiritus non corpus.

Necesse est ut sit omnino individuus spiritus. Monol., XXVII.

4 Iste spiritus qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit; alia vero quaecunque videntur esse, huic collata non sint. Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpli-

designant son essence et non ses qualités, *quid est non quale est*. Sa bonté n'est pas autre chose que sa justice, sa grandeur n'est pas différente de sa beauté. Il est bon par sa justice, et juste par sa bonté.

Il est tout puissant. Rien ne peut opposer une résistance aux volontés de Dieu. Rien ne lui est impossible, mais il y a tout de même une infinité de choses qu'il ne peut point faire, une infinité d'actes qu'il ne peut pas accomplir. Il ne peut pas, par exemple, commettre une injustice, il ne peut pas cesser d'exister, il ne peut, en général, rien qui soit incompatible avec sa nature, sa perfection absolue. Mais cette impossibilité n'est pas à proprement parler une impuissance, une imperfection, un manque de quelque chose¹: c'est bien au contraire une perfection. Son omnipuissance ne se trouve pas atteinte, loin de là, elle n'est que confirmée et consolidée. Dieu ne peut rien faire de contraire à sa nature, mais sa nature n'est autre chose que lui-même, que la perfection absolue; il ne peut donc rien faire d'imparfait. Ce n'est qu'une mauvaise habitude de langage d'appeler puissance la possibilité de faire quelque chose d'imparfait: en réalité ce serait une impuissance et non pas une puissance, une imperfection, qui comme telle est étrangère à Dieu.

Dieu est omniscient². Il connaît tout, et cela d'une manière infiniment supérieure à la nôtre. Il connaît tout de toute éternité. Il connaît l'avenir³ comme le présent et le passé; d'une même vue, il embrasse indistinctement ce qui est, ce qui était et ce qui sera. Nous ne pouvons pas nous représenter comment Dieu connaît toutes choses, tellement cette manière suréminente diffère de la nôtre. Notre connaissance cherche à se conformer aux objets perçus, cherche à en reproduire l'image et la ressemblance. Les images des objets que nous formons en notre entendement

citer et perfecte et absolute esse; alia fere omnia non esse, et vix esse . . . Monol., XXVIII. — . . . melius sit te esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem quam non esse. Prosl., VI.

1 Quomodo es omnipotens si non omnia potes? Prosl., VI.

Ergo Domine Deus inde verius es omnipotens quia potes nihil per impotentiam, et nihil potest contra te. Prosl., VII et passim.

2 Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt . . .

Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit: quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. De civ. Dei, XI, 21.

3 Pour Dieu il n'y a à proprement parler ni avenir, ni passé. Les catégories temporelles ne s'appliquent pas à l'être suprême qui est supra-temporel, éternel et non sempiternel. Dieu voit et connaît tout en un seul „nunc aeternitatis“.

sont moins parfaites que les objets eux-mêmes¹, mais celles qui sont dans l'intendement divin sont au contraire infiniment plus parfaites que ces objets. Elles en sont les vrais prototypes — et chaque objet a son prototype dans l'intelligence divine². Les objets créés sont temporels et périssables; leurs prototypes sont éternels, animés d'une vie supérieure et unis dans l'intelligence divine à l'essence même de Dieu.

C'est d'après ces idées, que Dieu concevait de toute éternité, qu'il créa le monde. Ces idées étaient donc avant toutes choses, avant le monde créé.

Dieu créa le monde d'après les idées archétypes, mais non par³ ces idées, ni de ces idées. Il le créa de rien. C'est un point qui semble important à Saint Anselme, et c'est avec une grande subtilité qu'il analyse la signification exacte de l'expression „créé de rien“. „De rien“ ne veut point dire qu'il y eut un „rien“ préexistant dont Dieu aurait fait le monde; l'action créatrice de Dieu ne serait alors qu'une action informatrice de

1 Selon St. Anselme, nos idées ne sont que des reflets des choses de ce monde — qui elles-mêmes ne sont que des reflets et des ressemblances des idées divines. Nous connaissons les choses par ce qu'elles sont et comme elles sont — mais elles-mêmes, elles ne sont que parce que Dieu les connaît. Elles sont dans notre intelligence parce qu'elles sont, mais elles ne sont que parce qu'elles sont dans l'intelligence divine. Cette connaissance n'implique aucune multiplicité en Dieu, ne porte aucune atteinte à son unité. C'est en se connaissant que Dieu connaît le monde, en se connaissant lui-même dans son unité absolue qu'il connaît la totalité du monde créé. Les idées que nous possédons ne sont donc que des reflets médiats des idées de Dieu, et non des reflets immédiats.

2 *Ea quae facta sunt ex nihilo nonnihil erant antequam fierent, quantum ad rationem facientis.*

Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae quid aut qualia aut quomodo futura essent. Monol., Cap. IX.

Nam et antequam fierent et cum jam facta sunt et cum corrumpuntur seu aliquo modo varientur, semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia, et prima existendi veritas cui, prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt. Monol., XXXIV.

Quidquid igitur factum est, sive vivat sive non vivat, aut quomodocunque sit in se, in illo est ipsa vita et veritas.

Omnia sunt in Verbo ejus vita et veritas. Monol., XXXV.

Omnis creata substantia verius est in Verbo, id est in intelligentia Creatoris quam in seipso. Monol., XXXVI.

3 St. Anselme ne discute pas la possibilité d'admettre une action créatrice des idées, par qui le monde aurait été créé. Ceci nous semble être un indice de plus qu'il n'a pas connu l'œuvre de Jean Scot Érigène.

ce Néant. Créé de rien veut dire qu'il n'y avait rien avant la création et non qu'il y avait le Rien. Rien n'était avant la création, et nullement — avant la création était le Rien et même, à proprement parler, l'expression „avant la création“, comme les questions: qu'est-ce qui était avant la création, ou bien, qu'est-ce que faisait Dieu avant la création, sont parfaitement absurdes. Avant la création, rien n'était, pas même le temps, qui est créé par Dieu, aussi bien que l'espace; il est par conséquent absurde de demander ce qui était avant la création, puisque cela voudrait dire avant le temps, et poserait des relations temporelles en dehors du temps même.

Dieu est éternel, il existe par son essence et ne doit à rien son existence. Ici, Saint Anselme analyse à nouveau la notion du „Rien“ et établit qu'il n'y avait pas de rien préexistant à Dieu¹. Dieu est simplement et ne doit son être à rien. Il n'est point causé par quelque chose, pas même par soi-même. Il est son être mais il ne tient pas son être de soi-même. Il faut nettement distinguer la notion d'aseité formulée par Anselme de celle de *causa sui*. L'aseitas signifie justement l'absence de toute causalité, de toute relation, de toute multiplicité et de toute distinction dans l'essence divine. La *causa sui* introduirait nécessairement une diversité, un procès, une relation interne en Dieu. Le terme de *causa sui* implique nécessairement dualité.

Si Dieu était créé par lui-même, on devrait distinguer un Dieu créateur et un Dieu créé et causé. Dieu devrait exister déjà avant de se créer justement pour pouvoir le faire.

Dieu n'a pas commencé d'exister ni ne finira jamais d'être. On ne peut pas assigner un commencement ou une fin à son être, car le temps n'était pas avant lui; en outre, rien ne peut mettre un terme à son

¹ On peut se poser la question: si ce n'est pas les idées de Jean Scot Érigène que critique St. Anselme dans ce passage. On sait que l'idée du „Rien“ joue un rôle considérable dans le système d'Érigène. Nous ne le croyons pas. Il ne s'agit pas pour Scot d'un Rien préexistant et distinct de Dieu, d'où Dieu aurait tiré toutes choses. Cette idée lui paraît aussi inadmissible qu'à St. Anselme, et il en fait lui-même une critique sévère. Le Rien de Scot se confond avec l'essence divine elle-même. Créé de Rien veut dire pour lui, créé de l'essence divine elle-même. Nous avons vu que St. Anselme ne s'arrête pas à cette conception, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il avait connu l'œuvre du philosophe irlandais. Il se borne à dire — créé par Dieu, mais non de Dieu. *A Deo sed non de Deo*. S'il avait quelque ouvrage en vue quand il écrivait son *Monologium*, c'était plutôt celui de Fridugise „*De nihilo et tenebris*“, que mentionne d'ailleurs le catalogue de la bibliothèque du Bec.

existence¹. Il est évident qu'aucune créature ne le pourrait; Dieu lui-même ne le pourrait pas, car il serait évidemment très mal de détruire un si grand bien, et Dieu ne peut pas faire du mal. Dieu est lui-même son éternité, et il n'y a que lui seul qui soit réellement éternel, car lui seul ne doit à rien son éternité. On peut aussi arriver à lui attribuer l'éternité par le principe de perfection — il vaut mieux être éternel que ne pas l'être². Dieu est immuable; il ne connaît aucun changement, il est ce qu'il est de toute éternité. Un changement introduirait nécessairement une distinction, une multiplicité dans Dieu, ce qui n'est pas compatible avec son absolue simplicité. D'un autre point de vue, un changement serait nécessairement un changement vers le mieux ou le moins bon: deux suppositions également incompatibles avec sa perfection absolue. Dieu est partout et toujours — et en même temps il n'est jamais et nulle part. Dieu est partout car il n'y a rien qui soit sans lui. Car, si nous supposons qu'il y ait une partie du monde où Dieu ne soit pas, dans cette partie du monde il n'y aurait aucune perfection, aucun être, car il n'y a pas d'être sans perfection et toute perfection comme tout être viennent de Dieu. Dans cette partie du monde, il n'y aurait donc rien, pas même l'espace vide, car l'espace est quelque chose et non rien, et ne peut pas exister sans Dieu. En vérité, cette partie du monde ne serait rien, n'existerait pas. Cette supposition mettrait en outre un terme à l'omnipuissance divine; les lieux où Dieu ne serait point ne seraient pas soumis à son action. On ne peut pas dire qu'il puisse agir là où il

1 *Determinate eam in aliquo [loco vel tempore] non posse esse jam discussum est. In nullo igitur vel tempore id est nusquam et nunquam est. Non enim potest esse nisi aut in omni aut in aliquo. Monol., XXI.*

Neque finem habebit. Si enim finem habitura est, non est summe immortalis et incorruptibilis; sed constat quia est summe immortalis et summe incorruptibilis: non habebit igitur finem. Monol., XVIII.

2 *Quare est quaedam natura, vel substantia, vel essentia quae est per se bona et magna, et per se id est quod est, et per quam est quidquid vere aut bonum, aut magnum, aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens id est, summum omnium quae sunt... optimum... Monolog., IV.*

Si illa summa natura finem habet, vel principium non est vera aeternitas; quod esse supra inexpugnabiliter inventum est. Monol., XVIII.

Aeternitas ipse Dei substantia est quae nihil habet mutatione. Ibi nihil est praeteritum quasi jam non sit, nihil est futurum quasi nondum sit, sed non est ibi nisi est. Non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit, jam non est et erit nondum est, sed quidquid ibi est non nisi est. August. In Psalm CI. Cité par-Bouillet.

n'est pas lui-même, car la puissance de Dieu ne diffère pas de son essence. Dieu est donc partout. Un raisonnement analogue peut s'appliquer au temps et l'on prouve que Dieu doit être toujours. Mais il est possible de montrer que Dieu est non seulement partout et toujours¹, mais aussi tout entier partout et tout entier toujours, tout entier dans chaque lieu de l'espace et tout entier dans chaque moment du temps². En effet, comme nous ne pouvons point distinguer de parties en Dieu, nous ne pouvons pas assigner des parties différentes de l'espace à des parties différentes de l'Être suprême; nous devons donc admettre qu'il est tout entier partout. Quant au temps, il est tout entier dans chaque moment, puisqu'il est immuable et nous ne pouvons admettre de succession d'états qui impliqueraient une multiplicité impossible en Dieu.

Il est d'un autre côté tout aussi légitime d'affirmer que Dieu ne peut être nulle part, ni dans aucun instant. En effet, si une chose occupe un lieu quelconque, il n'est point possible qu'elle en occupe en même temps un autre. Si elle occupe plusieurs lieux, elle doit les occuper par des parties différentes. Mais Dieu n'a point de parties; il ne peut donc pas occuper en même temps plusieurs lieux, être partout en même temps. Examinons s'il est possible à Dieu d'être partout, non plus simultanément, mais successivement, c'est-à-dire d'occuper successivement tous les lieux de l'espace. On ne peut pas admettre qu'il en soit ainsi, puisque ceci implique en Dieu mouvement, changement et limitation, ce qui est impossible. Dieu n'est donc nulle part.

Il est néanmoins possible de montrer que cette contradiction n'est qu'apparente, et que l'on peut, que l'on doit même, affirmer de Dieu les deux parties de notre dilemme. Dieu n'est pas contenu dans l'espace comme le sont les objets matériels et corporels, par conséquent, les lois de l'espace ne peuvent pas s'appliquer à lui. On pourrait presque dire que l'espace est en Dieu plutôt que Dieu dans l'espace. Dieu n'occupe pas de lieux déterminés, il n'occupe à proprement parler aucun lieu; il est mieux de dire qu'il est partout, que de dire en toute place ou en

1 Cum ergo non sit alicubi vel aliquando determinate, necesse est ut sit ubique et semper, id est omni loco et tempore. Monol., XX. Cf. Ennéades, VI, 6, VIII.

2 Necesse est eam simul totam omnibus et singulis locis et temporibus praesentem esse.

Summa omnium essentia ubique et semper, et nusquam et nunquam, id est in omni et in nullo loco aut tempore sit, juxta diversorum intellectuum concordem veritatem. Monol., XXII. Cf. Ennéades, III, 7, II.

tout lieu. Il faut appliquer des distinctions analogues au temps, et les difficultés s'évanouiront.

Ayant créé le monde, lui ayant donné l'essence et l'existence, Dieu continue à agir sur lui; il le conserve par l'action de sa puissance, car les créatures ne pourraient pas subsister sans le soutien de Dieu¹. On ne peut pas admettre que Dieu, ayant créé le monde et le conservant dans l'être, l'abandonne pour ainsi dire à ses destinées — par quoi est en même temps démontré la réalité de la providence divine. Dieu est la source de la vie, puisque la vie étant une perfection ne peut avoir de source qu'en lui. Il est la Vie.

Il est la source de la vérité, et lui-même vérité. Sur cette notion, Saint Anselme base une nouvelle preuve de l'existence et de l'éternité de Dieu, preuve qu'il n'a qu'esquissée dans le *Monologium*, mais qui est longuement exposée dans le dialogue „*De Veritate*”².

La vérité est éternelle, car si nous admettions qu'il existe un temps où la vérité ne sera plus, ou n'était pas encore, qu'il existe un temps où une proposition vraie cesserait d'être vraie, ou un temps où elle commencerait seulement de l'être, il serait tout de même possible de dire: la vérité n'est plus, ou bien, la vérité n'est pas encore; et, dans le cas que nous examinons, ces deux propositions seraient des vérités. Supposer que la vérité ne soit pas éternelle est donc absurde et contradictoire en soi-même. Et puisque la vérité a sa source en Dieu, puisque Dieu est lui-même Vérité, il s'en suit qu'il est, et qu'il est éternel.

1 *Dubium autem nonnisi rationali menti esse potest, quod cuncta, quae facta sunt eodem ipso sustinente vigent et perseverant esse quandiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt.*

Quaecunque vigent per unum aliquid vigent. Monol., XIII.

Quant à l'Un, bien loin qu'il ait besoin d'un soutien, c'est sur lui que sont édifiées toutes les autres choses, c'est lui qui en leur donnant l'existence leur a donné en même temps un lieu où elles fussent placées. *Ennéades*, VI, 9, vi

Toute chose qui n'est pas une, mais multiple a besoin d'autrui. *Ibid.*

Ἐπερ οὖν δεῖ τι ἀταρξέστατον εἶναι, τὸ ἐν εἶναι δεῖ. Ἰδρυνται δὲ καὶ τὰ ἄλλα διὰ τοῦτον, δι' ὃν ὑπέστη ἅμα, καὶ ἔσχεν, εἰς ὃν ἐτάχθη τόπον . . πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές . .

2 L'origine augustinienne de cette preuve est indubitable. Elle est exposée longuement par St. Augustin, qui lui-même la tient de Plotin. Nous ne pouvons exposer ici les théories de St. Anselme sur la vérité; il distingue la vérité d'énonciation, la vérité d'affirmation, la vérité d'action et la vérité de l'être. Toutes se réduisent en dernière analyse à la rectitude, à la conformité au but essentiel, au maximum de perfection possible. La vérité est réalisée quand tout est tel qu'il doit être, conforme à la perfection intrinsèque, à la volonté divine.

Résumons: Dieu est l'Être suprême, la source de toute perfection et de tout être, créateur du monde; il est la Vie et la Vérité; il est souverainement bon, souverainement beau; il est infiniment grand et juste; il est omniscient, tout-puissant et omniprésent; il est éternel, immuable, simple, inconnaissable et ineffable. Il a, ou plutôt il est, une infinité d'autres perfections encore. Il est incomparablement supérieur à tout; il est l'être parfait (*ens perfectissimum*), le plus grand être imaginable (*ens quo majus cogitari nequit*). Il est celui qui est, celui qui est parfait.

Chapitre III.

SAINT ANSELME NÉOPLATONICIEN.

On ne fut pas très étonné de trouver chez Saint Anselme des traces nombreuses et profondes d'une influence néoplatonicienne. Cette influence est tellement marquée que nous avons le droit de considérer Saint Anselme comme un Plotinien¹. Il occupe une place très importante dans le courant de pensée néoplatonicienne qui se continue dans le monde occidental de Plotin — et même de Philon — jusqu'à nos jours.

Plotin est le vrai maître des philosophes du moyen-âge², et nous pouvons ajouter, le vrai maître des philosophes des temps modernes³.

Nous savons que même chez Saint Thomas l'influence plotinienne

1 ... St. Anselme et Jean Scot Érigène, qui par St. Augustin et le Pseudo-Denys l'Aréopagite rejoignent Plotin et les Néoplatoniciens. Picavet, Esquisse, 179.

2 Toutes les perfections que les anciens ont signalées en Dieu, tout ce que Platon, Aristote et les stoïciens en ont conçu par l'étude d'eux-mêmes et du monde sensible, tout ce que ses prédécesseurs immédiats en ont dit, Plotin le rassemble en une synthèse qui pourrait admettre des éléments nouveaux mais qui, en fait, ne s'en adjoindra guère pendant la période médiévale, pas plus qu'il ne s'introduira de données nouvelles dans le système que Plotin a constitué pour ses successeurs. Picavet, Esquisse, 105.

3 Il est en effet certain qu'une analyse permettrait de retrouver les principales idées plotiniennes chez un grand nombre de philosophes modernes. Il suffirait, en quelque sorte, de traduire les idées de Plotin dans les termes modernes — ou inversement — pour reconnaître l'influence et le fond plotiniens, non seulement chez les idéalistes allemands (la chose est facile pour Hegel, Schelling ou Fichte), mais même dans les systèmes les plus „modernes“, les plus „scientifiques“ comme ceux de l'école de Marburg où son chef, Hermann Cohen, caractérise l'Intellect Universel par des termes que l'on croirait empruntés à St. Grégoire ou à St. Maxime. Il ne faudrait pas, non plus, très solliciter les textes pour retrouver les idées maîtresses de Plotin dans la philosophie de M. Bergson, et identifier la Vie, la Force Vitale, l'Élan Vital bergsoniens avec l'Ame du monde du grand Alexandrin.

balance celle d'Aristote en métaphysique et en théologie. Quant aux mystiques comme le Pseudo-Denys Jean Scott Érigène, ou l'école mystique allemande¹ qui se rattache à eux, la source néoplatonicienne de leurs doctrines est manifeste. De nombreux travaux, depuis la dissertation de Loesche, des ouvrages de Dorner, de Harnack et de Boissier, des recherches de Grandgeorge, et jusqu'à ceux de Thimme, Becker et Alfarc ont établi d'une manière irréfutable l'influence de Plotin sur St. Augustin, si bien que la thèse de Tiedemann peut être considérée aujourd'hui comme *opinio communis*. Elle est indubitable et nous concevons bien que nous retrouvons chez notre „alter Augustinus“ un grand nombre d'idées plotiniennes, qu'il a — comme nous allons le montrer — puisées chez St. Augustin.

C'est presque à titre de curiosité que l'on pourrait citer aujourd'hui l'opinion de Vacherot sur les rapports entre Saint Augustin et Plotin². Aussi curieuse, et, si possible, plus fausse encore, est son opinion sur ceux de Saint Anselme et de Plotin³.

Saint Augustin est un Néoplatonicien⁴, et Saint Anselme l'est tout aussi profondément que lui. Voici la thèse que nous avons cherchée à établir dans cette première partie de notre ouvrage.

Nous ne voulons nullement exagérer la dépendance des auteurs chrétiens de leurs prédécesseurs païens, dissimuler les différences qui les séparent. Elles sont nombreuses et profondes.

Ainsi, dans la doctrine de la Trinité, l'école chrétienne se met, en une

1 Cf. L'ouvrage classique de M. Delacroix: *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*. Paris 1900.

2 Néanmoins sa doctrine (celle de St. Augustin) est essentiellement platonicienne; les idées, les démonstrations, la méthode, l'esprit de Platon se montrent partout dans ses nombreux traités sur Dieu, sur l'âme humaine, sur le monde. Il est beaucoup plus difficile d'y distinguer la trace du néoplatonisme. Vacherot, III, 45.

3 St. Anselme est Platonicien, d'après St. Augustin; mais il serait impossible de découvrir dans sa doctrine la moindre trace du néoplatonisme. Vacherot, III, 82.

4 Par St. Augustin, dont l'influence fut si considérable pendant tout le moyen-âge, Plotin est entré dans la spéculation occidentale et des hommes comme St. Anselme ont contribué puissamment, à leur tour, à répandre les doctrines plotiniennes. Picavet, Esquisse, 115.

La conception que se fait St. Augustin de Dieu, est connue; nous croyons qu'au fond elle est identique à celle que se faisait Plotin de l'Un premier. Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896. 68.

certaine mesure, en opposition formelle avec les idées de Plotin et de ses successeurs. Les Latins comme les Grecs affirment l'égalité absolue des trois personnes, des trois hypostases de la divinité, tandis que pour Plotin il y a entre ces hypostases un rapport hiérarchique. Dans la doctrine des Pères grecs, les deux hypostases, le Fils comme le Saint-Esprit, proviennent — chacune d'une manière différente — du Père; dans la doctrine catholique, c'est du Père et du Fils ensemble que procède l'Esprit Saint. Ces deux doctrines diffèrent donc profondément des théories alexandrines, d'après lesquelles les hypostases procèdent successivement, suivant l'ordre hiérarchique des personnes.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que le dogme de l'égalité et de l'équivalence des personnes divines ne s'est élaboré que progressivement et petit à petit. Ce qui est devenu plus tard l'hérésie subordinationniste, fut, à un moment donné, la doctrine de l'église elle-même, et les formules du dogme et du symbole montrent encore clairement cette subordination au Père du Fils comme du Saint-Esprit. En effet, le Père y est encore nommé — seul Dieu, et le Fils n'y est que l'envoyé de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière. C'est la volonté du Père qui est accomplie par le Fils, qui est la sagesse du Père. C'est lui le médiateur qui fut toujours à la droite du Père, et toute la doctrine de l'incarnation comme celle de la satisfaction et de la rédemption (le Père donnant son Fils pour racheter et sauver le monde) devient incompréhensible dans son développement historique si l'on ne tient compte de cette subordination primitive.

Le Fils arrive à égaler son Père en dignité, en perfection, en puissance, et c'est logique, puisqu'il exprime l'essence même du Père, et l'exprime absolument et adéquatement: mais il ne reste néanmoins que coéternel au Père éternel.

Cela n'empêche pas la doctrine chrétienne de porter, même dans cette partie, des traces non méconnaissables de l'influence du néoplatonisme, ni les Pères de l'Église d'emprunter à Plotin des passages entiers pour les incorporer dans leurs homélies, comme ils font d'ailleurs aux formules plotiniennes l'honneur de les introduire dans le symbole de la foi, comme p. e. *φῶς ἐκ φωτός*, lumière de lumière¹.

¹ Cf. Ennéades, IV, 3, XIII; V, 3, II; V, 5, VII; VI, 8, VIII.

M. Picavet (Les Hypostases Plotiniennes...) et M. Baeumker y voient la source de l'expression du symbole. Pourtant, sans parler des rapports évidents avec les expressions johanniques, ce terme plotinien n'est qu'une traduction du *lumen* de *lumine*, qui se trouve déjà chez Tertullien, cf. De Praescriptione

Mais il ne faut pas non plus exagérer les divergences qui séparent les chrétiens des Alexandrins. Il ne faut pas oublier qu'il y a des différences entre Plotin et ses disciples païens, comme entre ces disciples eux-mêmes¹, et ces différences ne sont, croyons nous, ni moins nombreuses ni moins profondes que celles que l'on peut signaler entre Plotin et Saint Augustin, au moins en ce qui concerne la doctrine de Dieu. Il nous semble que l'on aurait autant de droit de parler de l'école néoplatonicienne chrétienne, que de l'école néoplatonicienne païenne.

En effet, les grands théologiens de l'église grecque, St. Grégoire de Nysse, St. Grégoire de Nazianze, St. Basile le Grand, le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, sans parler de Clément et d'Origène, peuvent, croyons nous, avec autant de raison être considérés comme des néoplatoniciens² que Jamblique et Proclus. Il ne nous semble pas que les idées néoplatoniciennes aient subi une altération et une transformation plus grande dans l'école chrétienne, d'Origène à Maxime, que chez Jamblique et Proclus.

Peut-être pourrait-on même trouver les Néoplatoniciens chrétiens plus fidèles aux idées fondamentales du Néoplatonisme que ne le furent les païens.

Les mêmes considérations peuvent s'appliquer aux églises et aux écoles de l'occident. Par Saint Augustin, Pseudo-Denys, Érigène, le courant néoplatonicien se poursuit tout le long de leur histoire.

Saint Anselme est un Néoplatonicien, et il l'est non seulement par sa doctrine d'un Dieu un, simple, parfait, inconnaissable et ineffable³; il l'est encore et surtout par les premiers principes, les tendances, les forces

Haereticorum, Apol. c 31. — de Deo Deus, aut lumen de lumine, et qui provient visiblement des images philoniennes du flambeau. Il semble donc que la terminologie des philosophes et des chrétiens était la même; n'est ce pas un indice que les idées qu'elle recouvrait l'étaient également?

1 Tels, par exemple, Proclus et Jamblique.

2 Cf. E. de Faye, Clément d'Alexandrie. 2 éd. Paris 1906; Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. 2 éd. 1914.

3 Cf. Étant le bien même, et non simplement une chose bonne, Dieu ne saurait posséder aucune chose, pas même la qualité d'être bon. Ennéades, V, 5, XIII.

Si on lui attribue quelque chose, l'essence, l'intelligence, la beauté, on lui ôte aussitôt le privilège d'être le Bien. Ib.

"Εδει δὲ καὶ τὰγαθὸν αὐτὸν ὄντα, καὶ μὴ ἀγαθόν, μὴ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ μηδέν, ἐπεὶ μηδὲ ἀγαθόν.

Εἰ δ' ἄρα τις ὁτιοῦν αὐτῷ προστίθῃσιν, ἢ οὐσίαν, ἢ νοῦν, ἢ καλόν, τῇ προσθήκῃ ἀφαιρεῖται αὐτοῦ τὰγαθὸν εἶναι.

directrices et motrices de sa philosophie, par ce fond commun à tous les Néoplatoniciens, fond qui forme en quelque sorte la base, le but et le corps même de leur doctrines, que l'on appelle le principe de perfection.

Il ne s'agit point d'un principe de métaphysique, c'est-à-dire d'une vérité générale servant de fondement à un système, de base déductive à une théorie, comme, par exemple, le principe de contradiction sert de base à la logique, ou celui de causalité à l'ensemble des sciences de la nature. Ce n'est pas un axiome dans le sens moderne de ce mot.

Chez les Alexandrins, comme chez leurs disciples musulmans, juifs et chrétiens, le rôle que joue l'idée de perfection est autre et plus important encore. C'est le principe dans le sens primitif du mot¹. C'est le fond, la vie, la voie et le but de la philosophie néoplatonicienne que l'on pourrait, que l'on devrait même appeler une philosophie de la perfection².

La perfection est pour les Néoplatoniciens l'objet de recherches incessantes, de préoccupations constantes, préoccupations et recherches pratiques, aussi bien que spéculatives et théoriques.

Ils envisagent tout, le monde, la nature, l'homme et la vie, *sub specie perfectionis*³. Ils croient à la réalité de la perfection, à l'existence réelle,

1 Le Bien est le principe dont tout dépend, auquel tout aspire, d'où tout sort et dont tout a besoin. Quant à lui, il est complet, il se suffit à lui-même, il n'a besoin de rien, il est la mesure et le terme de toutes choses; il tire de son sein l'Intelligence, l'Essence, l'Âme, la Vie. Ennéades, I, 8, II.

Ἔστι δὲ τοῦτο (τὸ ἀγαθόν), εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται, ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ καὶ κελύον δεόμενα. τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεδέξ, ἱκανὸν ἑαυτῷ μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἕξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν.

Quel est donc ce Principe? C'est la puissance de tout. S'il n'existait pas, rien ne serait. Ennéades, III, 8, IX.

Τί δὲ ὄν; δύναμις τῶν πάντων ἢς μὴ οὔσης, οὐδ' ἂν τὰ πάντα.

Il doit être supérieur à toutes les formes et toutes les puissances. Ennéades, VI, 7, xxxii.

ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις, καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς.

La grandeur du Bien c'est qu'il n'y a rien qui soit plus puissant que lui, rien qui lui soit comparable Ennéades, VI, 7, xxxii.

Τὸ δὲ μέγα αὐτοῦ, τί μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον, παρισσοῦσθαι τε μηδὲν δύνασθαι.

2 Cf. Picavet, Classification des mystiques (Revue Philosophique 1913).

3 Nous employons le mot perfection comme équivalent au terme allemand „Wert“, „Philosophie der Werte“, „Valor“.

et même supra-réelle de la Perfection Absolue, dont ils s'efforcent de s'approcher autant que possible. Ils veulent non seulement la connaître, mais encore, et surtout, s'unir à elle, y participer, la vivre et la réaliser en eux-mêmes.

La connaissance implique d'ailleurs pour eux l'union. En effet, il ne s'agit pas d'une connaissance conceptuelle, claire et distincte, ni même d'une contemplation ou d'une intuition intellectuelle¹, mais d'une intuition tout intime², incommunicable et strictement personnelle, basée sur l'identification et l'union de l'âme humaine avec l'Être absolu. L'âme voit l'Être premier dans la mesure où elle se fond en lui, s'unit et s'assimile à lui, où elle se perd et se retrouve dans les profondeurs de l'essence divine³.

Ce n'est pas non plus d'une connaissance pure qu'il s'agit, lorsqu'il est question de connaître Dieu. Ce n'est pas notre âme purement intellectuelle, ni l'intelligence pure, mais l'âme transportée par l'amour qui s'unit à Dieu, et en s'y unissant, le connaît. Ce n'est pas la connaissance qui produit l'union et l'amour, mais, bien au contraire, l'amour qui conduit l'âme à l'union et, par l'union à la connaissance; l'amour et la foi en Dieu. Cette union amoureuse que l'âme atteint dans et par l'extase

1 Dans l'intuition intellectuelle déjà l'esprit perd la conscience de soi-même, perd la mémoire, perd la notion de sa propre individualité, de son être particulier — et cette inconscience n'est autre chose que le degré le plus haut et le plus parfait de la pensée; l'esprit perd la notion de soi-même, parce que son activité est pure et qu'il n'est plus objet de soi-même, contemplant d'une manière parfaite son véritable objet, l'intelligible. Néanmoins, même dans la connaissance parfaite de l'intuition intellectuelle subsiste encore la dualité du connu et du connaissant, de l'acte de la connaissance et de son objet.

2 La cause principale de notre incertitude, c'est que la compréhension que nous avons de l'Un ne nous vient ni par la connaissance scientifique, ni par la pensée comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une présence qui est supérieure à la science. Ennéades, VI, 9, IV,

Γίγνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνων μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητὰ, ἀλλὰ κατὰ παρόνσαν ἐπιστήμης κρείττονα.

3 L'âme ne voit Dieu qu'en se confondant, en faisant évanouir en quelque sorte l'intelligence qui réside en elle, ou plutôt c'est son intelligence première qui voit; mais cette vision arrive jusqu'à l'âme qui alors s'identifie à l'intelligence.

L'âme ne pense même pas Dieu, car dans cet état elle ne pense pas du tout. Ennéades, VI, 7, xxxv.

Ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ἐνοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θεὰ καὶ εἰς αὐτήν, καὶ τὰ δύο ἓν γίγνεται.

la remplit d'un bonheur suprême, et c'est en termes vraiment saisissants¹ que Plotin décrit cette extase, cette „vision béatifique“, termes qui nous rappellent singulièrement les expressions bibliques et chrétiennes.

C'est à cette attitude mentale caractéristique, à cette croyance à la réalité propre de la perfection qui existe, agit dans le monde et le régit, qu'il faut penser lorsque l'on cherche à définir le principe de perfection. Nous devons donc essayer de traduire, de donner pour ainsi dire l'équivalent conceptuel de cette attitude mentale, de démêler les affirmations diverses qui y sont impliquées².

L'essence d'un objet n'est formée, pour les Néoplatoniciens, ni par sa matière, ni par sa forme, dans le sens aristotélicien du mot, mais uniquement par sa perfection³. Le monde des perfections est un monde ayant une réalité propre, distincte et supérieure à la réalité du monde matériel. C'est le monde intelligible⁴, indépendant du monde sensible; l'idée platonicienne est devenue une perfection chez Plotin.

1 L'âme doit écarter d'elle tout mal, tout bien même, en un mot toute chose, quelle qu'elle soit, pour recevoir Dieu seule à seul. Quand l'âme obtient ce bonheur et que Dieu vient à elle... l'âme ne sent plus son corps, elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel, ou quoi que ce soit au monde, car ce serait déchoir que de considérer toutes ces choses.

Elle ne l'échangerait [son état] contre aucune chose que ce fut, lui offrit-on le ciel entier, parce qu'il n'y a rien de supérieur, rien de meilleur.

Tant qu'elle est avec lui et qu'elle le contemple, elle ne craint rien. Tout périrait autour d'elle, qu'elle le verrait avec plaisir parce qu'elle resterait seule avec lui: tant est grande la félicité qu'elle goûte! Enn., VII, 7, xxxiv

ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτε αὐτὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνῃ μόνον.

Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχίῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἡκῇ πρὸς αὐτὴν, . . . οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, οὔτε ἔστιν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἀνθρώπον, οὐ ζῶον, οὐκ ὄν οὐδὲ πᾶν, (ἀνώματος γὰρ ἡ τούτων πως θέα), ἔνθα δὲ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάσσεται, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὥς οὐκ ὄντως ἄλλον ἔτι ἀμείνων οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ.

οὐδὲ φοβείται, μή τι πάθῃ μεθ' ἑκείνου οὔσα οὐδ' ὅλως ἰδοῦσα· εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φείροιο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τούτῳ ἢ μόνον, εἰς τόσον ἡκεῖ ἐπαθείας.

• 2 C'est avant tout l'objectivité des perfections qu'elle implique. Pour les Néoplatoniciens, les perfections ne sont pas, comme pour la plupart des philosophes modernes, des caractères purement subjectifs et n'ayant aucune réalité en eux-mêmes. Le Bien, le Beau sont, au contraire les éléments les plus stables, les plus réels, sont les éléments fondamentaux du monde.

3 Cf. Ennéades, I, 6, I₁ et I, 6, IX.

4 Il est assez difficile à dire ce qu'est en réalité le monde intelligible des

Les distinctions et les différences entre les deux mondes, sensible et intelligible, sont si profondes que les catégories de l'un diffèrent parfaitement des catégories de l'autre¹, et, notamment, les catégories d'Aristote ne peuvent être appliquées au monde intelligible². C'est dans le monde des intelligibles, le monde des perfections, que le principe de perfection trouve son application complète, qu'il règne d'une manière absolue. La perfection est donc distincte de l'objet sensible dont elle est la perfection, de l'objet qui la réalise. Elle est, dans son être propre, indépendante de l'existence ou non-existence de ses objets. En général, la perfection est distincte et indépendante de l'existence (en tant qu'existence sensible, réelle). Mais cette distinction et cette indépendance ne font pas de l'Être et de la Perfection deux entités étrangères l'une à l'autre, deux entités s'ignorant mutuellement. L'Être et la Perfection ne n'appartiennent pas à des mondes absolument séparés et distincts, sans communication quelconques. Il n'y a pas de répugnance entre eux, et les liens qui les unissent sont, au contraire, profonds et intimes³.

Nous employons, à dessein, des termes un peu vagues, car les philosophes néoplatoniciens ne sont pas tous d'accord sur la nature exacte de ces relations, et nous verrons que, justement, les doctrines de Plotin, de Saint Augustin et de Saint Anselme présentent des différences assez importantes.

Néoplatoniciens, et de toutes les images dont on peut illustrer cette notion, c'est encore celle du paradis, tel qu'il fut représenté par Dante ou par Beato Angelico qui semble s'en rapprocher le plus. Cf. Whithacker, *The Neoplatonists*.² Cambridge 1918, p. 193 suiv.

E questo cielo non ha altro dove
Che la mente divina.

Dante Par. XXVII. 109—110.

1 Cf. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*. I. 140.

2 ..il ne faut donc pas dire de l'Un qu'il est ceci ou cela [il ne faut pas lui donner ni un nom ni un autre] nous ne pouvons, pour ainsi dire, que tourner autour de lui et essayer d'exprimer ce que nous éprouvons par rapport à lui. *Ennéades*, VI, 9, III.

Δεῖ δὲ μὴδὲ τὸ ἐκεῖνο μὴδὲ τὸ τοῦτο λέγειν . . . ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθρόντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθῃ.

3 Il faut reconnaître comme étant le Bien le principe duquel tout dépend, tandis que lui-même ne dépend de rien. C'est à cette condition que le Bien est vraiment le principe vers lequel toutes choses tendent. *Ennéades*, I, 7, 1.

Καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τὰ γὰ θὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μὴδὲν. Οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὐ πάντα ἐφίεται.

Il y a, cependant, un point où tous les Néoplatoniciens sont d'accord, un point où toute différence cesse; tous affirment unanimement que l'Être et la Perfection ne sont point coordonnés, n'ont pas les mêmes droits, la même signification, la même valeur relatives. La perfection est, comme nous l'avons déjà dit, indépendante de l'être, mais non inversement. L'être ne saurait être conçu indépendamment et indépendant de la Perfection. Il lui est nettement subordonné¹. L'être dépend de sa perfection, et de la Perfection, c'est-à-dire de la Perfection absolue d'abord², et de la perfection qu'il réalise lui-même ensuite. Il n'y a que la Perfection qui donne à l'être et aux êtres la force de produire et d'être, et les êtres dépendent doublement de la Perfection: en tant qu'elle forme leur essence, et en tant qu'ils possèdent l'existence.

C'est justement dans l'affirmation de cette dépendance, de cette subordination, du primat des catégories de la perfection sur les catégories de l'être que consiste le caractère propre du néoplatonisme.

L'Être est donc subordonné à la Perfection, et doit, par conséquent, être expliqué par elle. Tout ce qui est, participe nécessairement à la Perfection. Il va de soi que cette participation n'est pas égale pour tous les êtres; il y a des degrés différents de participation, comme il y a des degrés différents de perfection inhérente aux êtres. Ces degrés sont en nombre très grand, infini même, et forment une sorte de progression³,

1 Le Premier, le Bien absolu domine tous les êtres, est uniquement le bien, ne possède rien en lui, n'est mélangé à rien, est supérieur à toutes choses et est la cause de toutes. Le beau et les êtres ne sauraient provenir du Mal ni de principes indifférents: car la cause est meilleure que l'effet, car elle est plus parfaite. Ennéades, V, 5, XIII.

Τὸ ἄρα πρῶτως καὶ τὰγαθὸν, ὑπὲρ τε πάντα τὰ ὄντα ἀναπέφανται ἡμῖν, καὶ μόνον ἀγαθὸν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἀμιγρὸς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα, καὶ αἴτιον τῶν πάντων.

Κρεῖττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου, τελειότερον γάρ.

2 Toutes ces choses sont belles, mais il est un principe possédant une Beauté suprême, principe supérieur aux choses qui sont les meilleures; il règne dans le monde intelligible, étant l'Intelligence même, bien différente de ce que nous appelons les intelligences humaines. Ennéades, I, 8, II.

Καὶ μέχρι μὲν τούτου καλὰ πάντα· αὐτός τε γὰρ ὑπέρχαλος, καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων, βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ νοῦ ἐκείνου ὄντος, οὐ κατὰ νοῦν, ὃν οἰηθεῖη ἂν τις κατὰ τοῖς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι.

3 Nous ne devons point craindre qu'il y ait un nombre infini de raisons et de germes, puisque tous sont contenus dans l'âme; ni qu'il y ait dans l'âme ou dans l'Intelligence une multitude infinie de raisons et de germes, puisque

une sorte d'échelle allant de la matière vers Dieu, ou, si l'on aime mieux, de Dieu à la matière. Quel que soit le degré de perfection que possède un être, quelle que soit la place qu'il occupe dans la hiérarchie, il n'est jamais nul; sa perfection peut être minime, elle n'est jamais égale à zéro. Il peut ne participer que très faiblement à la perfection, il ne peut pas ne pas y participer du tout. Là où il n'y a aucune perfection est le Néant, et les degrés de l'Être suivent et accompagnent les degrés de la Perfection.

A chaque degré de perfection correspond nécessairement et a priori, un degré de l'être, et inversement: cette correspondance est univoque et réciproque. Elle est directe — le degré de l'être est, pour ainsi dire, proportionné au degré de perfection, et dans cette proportion, dans cette fonction, c'est la perfection qui doit être envisagée comme argument. Les variations de l'être dépendent des variations de la perfection; un être qui s'élève ou s'abaisse (dans l'ordre de perfection) s'abaissera, à cause de cela même — ou s'élèvera dans le cas contraire, dans l'ordre de l'être. C'est ainsi que s'élèvent et s'abaissent les âmes. L'écart temporel est dû à une sorte de résistance, ou plutôt à l'inertie de la matière, à l'imperfection nécessaire du monde sensible; il n'existe pas dans le monde intelligible.

La Perfection n'est pas seulement le fondement, la base statique en quelque sorte de l'Être et des êtres. Elle est une puissance dynamique¹ qui, bien qu'immobile en elle-même, meut et crée le monde sans perdre pour cela ni sa perfection, ni sa transcendance². Tout être, toute perfection incomplète, limitée et imparfaite dépend de la Perfection absolue, tend à sa perfection, qu'elle ne peut atteindre qu'en atteignant la Perfection. Non seulement elle y tend elle-même, mais encore elle tend à y faire participer toutes les essences qui lui sont inférieures.

La Perfection n'est pas statique; elle est essentiellement active et dynamique. Elle n'est pas „jalouse“, „avare“, „égoïste“, mais nécessaire-

dans le monde intelligible celles-ci sont par leur nature disposées pour recommencer une période nouvelle quand il le faut. Ennéades, V, 7, III.

ἢ οὐ φοβητέον τὸ ἐν τοῖς σπέρμασι καὶ τοῖς λόγοις ἄπειρον, ψυχῆς τὰ πάντα ἐχούσης· ἢ καὶ ἐν νῶ ἢ ἐν ψυχῇ τὸ ἄπειρον τούτων, ἀνάπαλιν τῶν ἐκεῖ προχείρων.

1 La nature de l'Un est en effet d'être la source des choses excellentes, la puissance qui engendre (tous) les êtres, tout en demeurant en elle-même, sans éprouver aucune diminution, sans passer dans les êtres auxquels elle donne naissance. Ennéades, VI, 9, v.

2 Le premier [l'Un] est la puissance du mouvement et du repos; aussi est-il supérieur à ces deux choses. Ennéades, III, 9, III (7).

ment se propage, se communique et agit¹. La perfection finie provient de la Perfection suprême; c'est pourquoi toute chose tend vers cette source de son être et de sa perfection, tend vers elle, l'aime, cherche à l'approcher, l'imiter, s'y identifier, et trouve dans cette union son bonheur suprême². D'un autre côté, aucune perfection — essentiellement — ne peut garder pour elle-même, jouir jalousement et égoïstement des dons de la Bonté Divine. Elle doit nécessairement les répandre dans le monde; elle doit les communiquer aux êtres du monde, et comme elle-même reçoit les dons d'en-haut, ainsi doit-elle se tourner vers ceux qui sont plus bas sur l'échelle du monde, leur transmettre les dons de la perfection divine. Comme une source de lumière qui en allume une autre rend celle-ci lumineuse, ainsi la lumière divine éclairant et illuminant les âmes de ce monde, lumière qui est Dieu lui-même³, les rend lumineuses et éclairantes à leur tour.

1 Si le premier est parfait et le plus parfait, s'il est la puissance première, il faut bien qu'il soit supérieur à tout le reste et que les autres puissances ne fassent que l'imiter dans la mesure de leurs forces. Or, nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer stérilement en soi-même, mais engendre et produit. Ennéades, V, 4, 1.

εἰ τέλειον ἐστὶ τι πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον, καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις, καθ' ὅσον δύνανται, μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. ὅ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν.

2 Cette béatitude n'est pas un nirvana. Cet état, loin d'être un anéantissement, implique, au contraire, une telle intensité de vie, une telle tension — pour employer le terme de M. Bergson — que l'homme est presque incapable de la supporter, et que quatre fois seulement durant sa vie Plotin fut élevé à la contemplation de Dieu. Voilà pourquoi, selon Philon, est il impossible de voir la face de Dieu. Voilà pourquoi Dieu dit à Moïse: qui verra ma face doit mourir. Cf. Bréhier, Les idées phil. et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908.

ἐκόςτως οὖν ὁ Ἀδάμ, τουτέστιν ὁ νοῦς, τὰ ἄλλα ὀνομάζων καὶ καταλαμβάνων ἑαυτῷ ὄνομα οὐκ ἐπιτίθησιν ὅτι ἑαυτὸν ἀγνοεῖ καὶ τὴν ἰδίαν φύσιν. Philo Judaeus. Leg. Alleg. I. 30.

καὶ τί θαναστόν, εἰ τὸ ὃν ἀνθρώποις ἀκατάληπτον, ὁπότε καὶ ὁ ἐν ἐκάστῳ νοῦς ἄγνωστος ἡμῖν ἐστι; Τίς ψυχῆς οὐσίαν εἶδεν; Philo Judaeus. De mut. nom. 2. (I 579.)

3 Il suffit de l'atteindre par une sorte de contact intellectuel. Or au moment où l'on touche l'un, on ne doit ni pouvoir en rien dire, ni avoir le loisir d'en parler. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme, car cette lumière vient de lui et est lui-même.

Mais comment y arriver? Retranche tout. Ennéades, V, 3, xvii. passim.

ἀλλ' ἄρκεῖ καὶ νοεράς ἐφάνασθαι· ἐφαναμένον δέ, ὅτε ἐφάπτεται πάντῃ μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι.

Cette „métaphysique de la lumière“ joue un rôle fort important chez tous les Néoplatoniciens tant païens que chrétiens. Elle leur sert à concevoir l'action immédiate d'un être sur un autre, l'action immatérielle qui ne comporte aucune perte de force et d'énergie dans sa source; l'action qui remplit l'espace sans que pourtant sa source sorte pour cela de sa position de repos; la compénétration mutuelle des essences et des esprits dans le monde intelligible, qui malgré tout conservent chacun leur personnalité propre; enfin, la lumière, ce miracle du monde corporel, véritable extase de la matière, est une image sensible de l'extase spirituelle, qui transforme l'âme humaine en pur esprit, image de la multiplicité une et unité multiple, transcendance immanente et immanence transcendante de Dieu.

Plus haut monte un être dans la hiérarchie des perfections, plus proche il est de la Perfection suprême; plus grande est cette force d'amour créateur dans son double sens et sa double direction — attente pleine d'humilité envers Dieu — libre communication des forces créatrices envers le monde. Le sommet, l'Être suprême, Dieu, possédant la plénitude absolue de l'Être¹ et de la Perfection, libre², indépendant, immuable et éternel³, crée le monde par la surabondance de la force créatrice qui émane de lui, et, par un don créateur donne aux choses de ce monde

Τότε δὲ χορὴ ἐφορακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. τοῦτο γὰρ, (τοῦτο τὸ φῶς) παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός.

Πῶς δ' οὖν τοῦτο γένοιτο; — ἄφελε πάντα. V. 3. XVII.

1 Seul en effet l'être possède l'existence par lui-même. Comment donc pourrait-on enlever à l'être l'existence ou une des autres choses qu'il est essentiellement en acte et par lui-même? Tant qu'il existe, il se les donne à lui-même; or il existe toujours. Ennéades, VI, 6, XVIII.

Μόνῃ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἔστιν εἶναι. Πῶς ὃν οὖν τις τὸ ὃν παρ' αὐτοῦ ἀφείλοιτο ἢ ὀτιοῦν ἄλλο, ὅσα ὄντως ἐνεργεῖα, καὶ ὅσα ἀπ' αὐτοῦ; ἕως γὰρ ἂν ἤ, χορηγεῖ. ἔστι δ' αἰεὶ, ὥστε ἀκείνῃα. VI. 6. XVIII.

C'est donc de lui-même et par lui-même qu'il a l'être. Ennéades, VI, 8, XVI.

Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι.

2 L'Un est donc la cause de la cause: il est cause d'une manière souveraine et dans le sens le plus vrai, contenant à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui; il a engendré ce qui est né de lui non comme le hasard l'a fait, mais comme il l'a voulu lui-même. Or sa volonté n'est pas irrationnelle ni fortuite ni accidentelle, elle a été ce qu'il convenait qu'elle fût, parce qu'en elle rien n'est fortuit. Ennéades, VII, 8, X.

3 La perpétuité est une propriété constitutive d'une pareille essence; elle est d'elle et en elle. Ennéades, III, 7, IV.

αἰδιότης δὲ ἡ τοιαύτη κατάστασις τοῦ προκειμένου, ἐξ αὐτοῦ οὐσα καὶ ἐν αὐτῷ.

l'existence ainsi que la perfection, et leur communique même — aux degrés appropriés — cette force créatrice et cette liberté¹ qui forment l'essence de la divinité elle-même².

Il suit, des considérations qui précèdent, que toute entité qui participe d'une manière quelconque à la Perfection, participera eo ipso à l'Être. Toute perfection se réalise nécessairement³. Tout ce qui est parfait doit

1 De la liberté propre aux autres êtres nous nous élevons par l'abstraction, des contraires à celui qui est la Liberté, l'Indépendance même, transportant ainsi à ce principe les attributs inférieurs que nous empruntons aux êtres inférieurs dans l'impuissance où nous sommes de parler de lui convenablement. Ennéades, VI, 8, VIII.

Ἡμεῖς δὲ θεωροῦμεν οὐ συμβεβηκὸς τὸ αὐτεξούσιον ἐκείνῳ, ἀλλ' ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἄλλα αὐτεξουσίων, ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων, αὐτὸ ἐφ' ἑαυτὸ πρὸς αὐτὸ, τὰ ἐλάττω ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων μεταφέροντες, ἀδυναμῶ τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ. VI. 8. VIII.

2 Cf. Steinhart, article Néoplatonisme dans la R. E. für Klassische Alt. Wiss. von Wissowa, 2 éd.

3 On comprend bien les difficultés qu'éprouvèrent les chrétiens pour concilier cette théorie avec le dogme de la création libre. Pour Plotin, il s'ensuivait une création nécessaire, et l'existence nécessaire de toutes les entités, puisque chaque entité participait à la perfection qui l'entraînait en quelque sorte dans l'existence, ou même à vrai dire était perfection en tant qu'essence. Toutefois, il faut se garder de confondre la théorie de la création nécessaire avec celle d'une émanation ou d'une procession. Nous retrouvons la théorie de la création nécessaire chez Jean Scot Érigène, et nous verrons également que la nécessité dont il s'agit n'est pas une nécessité nécessitante, imposée du dehors à l'essence divine, mais l'expression la plus parfaite et la plus complète de son absolue liberté. Car, dans l'absolu, les termes de liberté, nécessité, empruntés aux choses finies du monde sensible, perdent leur valeur et la contradiction apparente se résout en un accord profond. Dieu crée nécessairement, mais cette nécessité n'a rien d'une contrainte, puisqu'il crée en vertu de sa propre nature, et puisque sa propre nature, c'est lui-même. On aurait un droit égal de dire que Dieu crée librement, puisqu'il crée indépendamment de tout, n'obéissant à rien d'extérieur. Sa volonté est libre. Elle n'est limitée que par sa propre essence, et elle est sa propre essence*. Nécessité, Liberté, ne sont des termes incompatibles que pour un esprit fini, et cela dans la mesure où nous identifions action nécessaire avec action forcée. En Dieu, la nécessité suprême et la liberté suprême sont identiques. Dans Scot a donné à ces idées un développement merveilleux — plus tard elles réapparaissent chez Spinoza. Cf. notre Essai sur l'Idée de Dieu chez Descartes. Paris 1923.

* Il n'y a en Dieu rien qui diffère de son essence, sinon il y aurait en lui quelque chose qui ne serait pas sa volonté. Enn., VI, 8, x.

Son être est identique à son acte créateur...

être. Tout ce qui est parfait produit l'être, et crée, en vertu, en raison de sa perfection. Les idées deviennent, en même temps, les pensées de Dieu, pensées réalisées et réalisatrices, prototypes¹ éternels de cet „intellectus archetypus“ qu'est, pour Plotin, l'intelligence suprême. On pourrait, il nous semble, exprimer assez bien les différents aspects du principe de Perfection, en lui donnant la formule suivante, suffisamment vague pour embrasser toutes les différences qui subsistent au sein de l'école d'Alexandrie, et, en même temps, assez exacte pour pouvoir en tirer quelques conséquences caractéristiques et permettre de délimiter, au moins provisoirement, les adeptes de la philosophie néoplatonicienne: la perfection est la raison d'être de l'être.

Pour Plotin lui-même, ainsi que pour la plupart des Néoplatoniciens, c'est d'une triple raison qu'il s'agit: la perfection apparaît comme cause efficiente, formelle et finale de l'existence et des objets de ce monde, tout étant créé par la Perfection, en raison de la Perfection, et pour la Perfection.

On voit bien que le principe de perfection contient, en quelque sorte implicitement, une preuve a priori de l'existence de l'Être suprême, de Dieu.

En effet, si l'être suit dans ses degrés les degrés de la Perfection, il est clair que, à la plus haute perfection, à la Perfection absolue² doit nécessairement correspondre le plus haut degré de l'être, l'Être Ab-

1 Il est impossible que des choses différentes aient une même raison.

La production des différences individuelles ne peut provenir que de la différence des raisons. Ennéades, V, 7, 1.

ἡ τῶν διαφόρων οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον·
ἀλλὰ δεῖ τὴν διάφορον ποιεῖν ἐκ διαφορῶν λόγων.

La Vie intellectuelle possède donc toutes les choses dont il y a des raisons; elle est en elle-même une Raison unique, grande, parfaite, qui renferme toutes les raisons, elle contient dans sa puissance toutes choses à titre d'essence, et de la manière dont les possède l'intelligence. Ennéades, VI, 2, xx.

Comme dans le monde intelligible toutes choses sont ensembles, quelle que soit celle que vous preniez, elle est essence, nature intellectuelle et vivante.

Là chaque essence est en acte au lieu d'être seulement en puissance. Ennéades, V, 9, x.

Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁμοῦ πάντων ὄντων ὃ τι ἂν λάβῃς αὐτῶν, οὐσία καὶ νοερά καὶ ζωῆς ἕκαστον μετέχον·

Καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει τὸ ὄν ἕκαστον.

2 Il faut . . . la concevoir comme le Bien dans un sens plus élevé, le Bien qui est au dessus de tous les autres Biens. Ennéades, VI, 9, vi.

Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ο παρέρχει, ἀλλὰ ἄλλως τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.

solu; l'Un qui est au-dessus de tout, au-dessus de toutes les idées, au-dessus de l'être même¹, est supérieur au temps comme à l'espace, seul éternel², et à proprement parler, intemporel, présent partout tout entier et toujours, et n'étant en même temps nulle part et jamais³.

1 Ce qui est au-dessus de l'Intelligence, c'est l'Un même, merveille incompréhensible, dont on ne peut dire même qu'il est être, pour ne pas faire de lui l'attribut d'une autre chose et auquel aucun nom ne convient véritablement. S'il faut cependant le nommer, on peut convenablement l'appeler en général l'Un, mais en comprenant bien qu'il n'est pas d'abord autre chose et ensuite un. Ennéades, VI, 9, v.

Τὸ δὴ πρὸ τοῦτου τοῦ νοῦ θαῦμα τὸ ἐν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλον τὸ ἐν, ἂν ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον. Ἐπεὶ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἐν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἴτα ἔν.

2 Quelle chose l'être intelligible pourrait-il avoir plus tard qu'il n'ait déjà? Que pourrait-il être dans l'avenir qu'il ne soit maintenant? Il n'y a rien qu'on puisse ajouter ou retrancher à son état présent: car il n'était pas autre que ce qu'il est, il ne doit rien posséder qu'il ne possède actuellement et nécessairement en sorte qu'on ne dira point de lui: il était; car quelle chose avait-il et n'a-t-il plus? On ne dira pas davantage de lui: il sera, car que pourrait il acquérir? Reste donc qu'il continue d'être ce qu'il est; or ce dont on ne peut dire il était, il sera, mais seulement: il est. Sa vie est toute entière à la fois, complète et sans aucun intervalle. Ennéades, III, 7, II.

Τί γὰρ ἂν καὶ ὕστερον αὐτῷ γένοιτο, ὃ μὴ νῦν ἔστι; μὴδ' αὖ ὕστερον ἐσόμενον ὃ μὴ ἔστιν ἤδη. Οὐτε γὰρ ἐστιν, ἀφ' οὗ εἰς τὸ νῦν ἦξει.

Ἐκεῖνο γὰρ ἦν οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τοῦτο, οὐτε μέλλοντος ἔσεσθαι, ὃ μὴ νῦν ἔχει ἐξ ἀνάγκης οὐτε τὸ ἦν ἔξει περὶ αὐτό.

3 Il est faux que Dieu n'est nulle part. Mais comme il est au contraire vrai que Dieu n'est nulle part, et faux qu'il soit quelque part, parce qu'il ne saurait être contenu dans autrui, il en résulte que Dieu n'est éloigné de rien. S'il n'est éloigné de rien, n'étant nulle part, il sera en lui-même partout: car il n'y a pas une chose qui le possède exclusivement ou qui ne le possède pas. Il n'aura pas une de ses parties ici, une autre là, il ne sera pas tout entier seulement en tel ou tel lieu: il sera donc tout entier partout. Ennéades, V, 5, IX.

Τὰ μὲν οὖν ἐν τινι ἐκεῖ ἐστιν, οὗ ἐστιν· ὅσα δὲ μὴ ποῦ, οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ. Εἰ γὰρ μὴ ἐνθαδὶ,, ἐν ἄλλῳ, ὥστε ψεῦδος τὸ οὐ ποῦ. Εἰ οὖν ἀληθὲς τὸ οὐ ποῦ, καὶ ψεῦδος τὸ ποῦ, ἵνα μὴ ἐν ἄλλῳ, οὐδενὸς ἂν ἀποστατοῖ. Εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατεῖ, οὐ ποῦ ὢν, πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὸ μὲν τι αὐτοῦ ὦδι, τὸ δὲ ὦδι· οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ὦδι, ὥστε ὅλον πανταχοῦ, οὐδενὸς ἐνὸς ἔχοντος αὐτὸ, οὐδ' αὖ μὴ ἔχοντος· ἐχομένον ἄρα ὁπουοῦν.

La raison nous force donc d'admettre que l'Être universel doit, précisément parce qu'il n'occupe aucun lieu, être présent tout entier aux choses auxquelles il est présent“ et puisqu'il est présent à l'univers, être présent tout entier à chaque chose. Ennéades, VI, 4, III.

Νῦν δὲ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη αὐτῷ τόπον οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστι, τούτῳ ὅλον παρῆναι, παντὶ δὲ παρὸν, ὡς καὶ ἐκάστῳ ὅλον παρῆναι VI. 4. III.

L'Un-Premier, qui n'est plus, comme chez Platon, une idée, l'idée du Bien, mais qui est même plus haut que le Bien, qui est la plénitude de la Perfection, inconnaissable et ineffable¹, c'est le Dieu que nous retrouverons chez Saint Augustin et chez Saint Anselme. Il existe nécessairement, crée et régit l'univers dans la plénitude de sa Bonté², et les attributs que lui assigne Plotin sont exactement les mêmes que ceux que lui attribueront les auteurs chrétiens³. Le Dieu de Plotin a passé dans la théologie chrétienne, et bien des fois encore nous aurons à le signaler.

Comme nous admettons et qu'il semble évident que Dieu est partout et nulle part, il est nécessaire de bien saisir et de bien comprendre le sens de cette conception. Ennéades VI, 8, xvi.

Ἐπεὶ δὲ φάμεν καὶ δοκεῖ πανταχοῦ τε εἶναι τοῦτο καὶ αὖ εἶναι οὐδαμοῦ, τοῦτό τοι χρὴ ἐνθυμηθῆναι καὶ νοῆσαι, . . .

Dieu est partout et nulle part . . .

Puisque Dieu n'est nulle part, nulle part il n'est fortuitement; puisqu'il est partout, partout il est tout ce qu'il est. Ennéades, VI, 8, xvi.

[φάμεν] πανταχοῦ τε εἶναι τοῦτο καὶ αὖ εἶναι οὐδαμοῦ. . .

εἰ γὰρ μηδαμοῦ, οὐδαμοῦ συμβέβηκε, καὶ εἰ πανταχοῦ, ὅσος ἐστὶν αὐτός, τοσοῦτον πανταχοῦ.

1 Nous pouvons énoncer quelque chose de lui, mais non l'énoncer lui-même par la parole. Nous ne saurions le connaître ni le saisir par la pensée. Ennéades, V, 3, xiv.

Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; ἢ λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν, οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ.

Quel est donc ce principe, dont on ne peut même pas dire qu'il subsiste? Il faut abandonner ce point sans en parler et ne pas pousser plus loin nos recherches. Que chercher en effet, puisqu'on ne peut aller au delà? Ennéades, VI, 8, xi.

Ἀλλὰ τὸ μὴ ὑποστάν τοῦτο τί; ἢ σιωπήσαντος δεῖ ἀπελθεῖν καὶ ἐν ἀπόρρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν. Τὴ γὰρ ἂν τις καὶ ζητήσκειν εἰς οὐδὲν ἔτι ἔχων προελθεῖν, . . .

2 Il n'est point nécessaire qu'un principe possède lui-même ce qu'il donne: il suffit, dans les choses intelligibles, de regarder celui qui donne comme supérieur, celui qui reçoit comme inférieur: c'est en cela que consiste la génération dans l'ordre des êtres véritables. Ennéades, VI, 7, xvii.

Ce qui donne est également supérieur à celui qui est donné. Ibid.

Ἦ οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιοῦτοις τὸ μὲν διδόν μείζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος. Τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὐσι.

. . . καὶ τοῦ διδομένου τὸ διδόν ἐπέκεινα ἦν.

3 Il est à la fois ce qui est aimable et l'amour. Il est l'amour de lui-même, car il n'est beau que par lui-même et en lui-même. Ennéades, VI, 8, xv.

La question des relations entre le néoplatonisme et le christianisme, ou si l'on veut mieux, entre la philosophie de Plotin et la théologie des Pères de l'église, n'est pas une question nouvelle. Depuis la publication du livre de Souverain¹ jusqu'à nos jours, la discussion se poursuit presque sans interruption.

Mais aussi dès le début, dès l'apparition des publications de Souverain et de son critique (Balthus), cette question, simple question historique après tout, fut elle obscurcie par des considérations dogmatiques ce qui, se combinant avec une des plus singulières erreurs d'interprétation historique, — nous avons en vue l'interprétation courante du néoplatonisme, — en rendit la solution presque impossible.

Les Platoniciens étaient mal famés. Souverain était un prédicateur protestant — il en résulta que l'église catholique prit ombrage de ses assertions et envisagea, ce qui était d'ailleurs absolument conforme aux intentions de notre auteur, toute affirmation d'une influence quelconque de la part du néoplatonisme comme une attaque contre le catholicisme, contre le dogme, contre l'église.

Ainsi le pamphlet dirigé contre Souverain porte le titre caractéristique : „Défense des Ss. Pères accusés de platonisme“². Chose curieuse ! Les écrivains catholiques en étaient venus à estimer que c'était porter une accusation calomnieuse contre les Pères de l'église qu'affirmer que leur pensée avait subi l'influence du divin Platon. Attitude vraiment étrange et illogique : pourquoi l'influence d'Aristote, qui par Saint Thomas fut mise à la base de toute la théologie catholique est-elle honorable, profitable et licite, et celle de Platon ou — horrible dictu ! — des Néoplatoniciens devait-elle être considérée comme pernicieuse et dangereuse ?

Quoi qu'il en soit, l'attitude prise par Souverain et son critique avait dominé la discussion presque jusqu'à nos jours. Les écrivains catholiques considéraient comme un devoir sacré, imposé par le souci des

Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς, καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς, ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ.

Nous ne comprenons pas comment M. Lindsay a pu, analysant cette doctrine toute pénétrée d'amour mystique, parler d'une bonté froide, d'une bonté sans amour.

Cf. Lindsay, *Studies in European Philosophy* ; et aussi *Archiv f. G. d. P.*, 1904.

2 Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le Verbe Platonicien. Cologne 1700. Souverain parle du platonisme, mais cela revient au même.

3 Défense des Ss. Pères accusés de platonisme. Paris 1711.

intérêts et de la dignité de l'église, de nier obstinément toute influence du néoplatonisme sur la théologie chrétienne, du moins pour ce qui concernait l'église latine. L'église grecque était bien souvent abandonnée au néoplatonisme; on reconnaissait volontiers l'influence néoplatonicienne chez un Origène, un Grégoire de Nysse, ou Saint-Basile; mais ce n'était que pour faire ressortir l'avantage de la vraie église catholique romaine, qui avait conservé la vraie foi et ne fut jamais viciée par les influences pernicieuses de l'alexandrinisme.

D'un autre côté, ce furent surtout les auteurs protestants ou libre-penseurs qui, dans leurs recherches sur l'histoire du dogme et de la littérature patristique, insistaient sur l'influence du néoplatonisme sur le christianisme naissant. Chez eux la démonstration de cette vérité historique se combinait trop souvent avec une critique soit du christianisme, soit du catholicisme, vicié, selon les auteurs protestants, par les influences néoplatoniciennes.

Il est évident que, dans une atmosphère pareille, la discussion, subordonnée aux buts soit d'apologétique, soit de critique, ne put donner aucun résultat vraiment scientifique. En effet, chacun des deux partis abordant le problème avec une idée préconçue ne voyait dans le néoplatonisme que ce qu'il voulait y voir, et, chose curieuse, la doctrine néoplatonicienne, déformée et rendue méconnaissable par les auteurs appartenant aux deux groupements, subit des deux côtes une déformation à peu près identique¹.

C'est ainsi que prit naissance la légende du panthéisme, de l'émanatisme néoplatonicien, légende qui, reaffirmée par Cousin, mise par Vacherot et Simon à la base de leurs études sur l'école d'Alexandrie, est bien vite devenue vérité acquise, interprétation traditionnelle, ce qui, à son tour, ne put qu'avoir une influence des plus déplorables sur l'élucidation des vrais rapports du néoplatonisme et du christianisme. Et telle est la force de la tradition, des erreurs reçues, que seulement de nos jours, malgré la lumineuse et magistrale exposition de Steinhart, cette interprétation

1 Les écrivains catholiques, pour mieux prouver les différences entre le christianisme et la doctrine de Plotin étaient naturellement portés à l'interpréter de telle façon qu'elles soient plus grandes et plus nombreuses. Ainsi, on opposa au Dieu créateur du christianisme une Divinité impersonnelle et inconsciente, produisant le monde par voie d'émanation — interprétation panthéiste qui fut la bienvenue pour les critiques protestants et libre-penseurs, parce que affirmant l'influence du néoplatonisme sur le catholicisme, ils pouvaient lui reprocher de s'être écarté du pur christianisme primitif, du monothéisme même, en adoptant la philosophie panthéiste des Néoplatoniciens.

traditionnelle commence à être abandonnée. Elle l'est par M. Whittacker, et plus récemment par M. Caird et M. Inge¹.

Zeller² avait déjà abandonné l'interprétation émanatiste en la remplaçant par celle de panthéisme dynamique. Covotti³ ne croit point que cette interprétation donne pleine et entière justice à Plotin. C'est une doctrine complexe dit-il, c'est du plotinisme. Fouillée⁴ avait déjà, après Steinhart, protesté contre l'interprétation traditionnelle, en affirmant que le Dieu de Plotin n'était certainement pas inconscient et, aussi certainement, libre. Dans l'„Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies et théologies du moyen âge“ de F. Picavet nous trouvons l'affirmation claire et précise: Plotin n'est pas panthéiste du tout⁵.

Nous devons signaler toutefois que l'interprétation traditionnelle ne

1 Inge, *The Philosophy of Plotinos* 1918. E. Caird, *The evolution of Theology in the greek philosophy*. 1903.

Inge propose toutefois une autre interprétation, dans laquelle se fait sentir l'interprétation traditionnelle: Il affirme en effet, que l'Un plotinien ne peut nullement être considéré comme Dieu — que le terme de Dieu n'est applicable qu'à l'intelligence, seconde Hypostase de la trinité plotinienne. L'Un ne serait que le fond impersonnel du divin, quelque chose comme le Rien Divin de Maître Eckehart.

The great spirit as the manifestation of the ineffable Godhead in all its attributes is the God of Neoplatonism.

Those modern critics who habitually speak of the Neoplatonic Absolute as God only mislead their readers. Inge, II, 82.

Nous croyons pour notre part avec M. Inge que les mystiques du moyen âge forment le meilleur commentaire de Plotin — mais nous croyons aussi que Meister Eckehart est, de tous, celui dont le commentaire est le plus malaisé à utiliser.

Ces lignes étaient déjà écrites lorsque nous trouvâmes dans la thèse de M. Arnou (*Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. 1921) une confirmation de nos vues. Nous sommes heureux de la signaler, ainsi que la critique très fondée que M. Arnou oppose à l'interprétation de Inge.

2 Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2, 440.

3 Il sistema di Plotino non è panteismo, ma non è neppure emanatismo nel senso commune della parola . . .

Questo tutto non è panteismo, non è puro emanatismo, ma è plotinismo.

A. Covotti, *La Cosmologia Plotiniana*. Rendiconti della R. Ac. dei Lincei, Vol. 4, Serie V, p. 488. Cf. IV. S., vol. V, III.

4 Cf. *La philosophie de Platon*, vol. III livre, 3. 4 Éd.

5 Enfin, ce qui répond déjà par avance aux accusations de panthéisme, l'Un n'est point toutes choses (*τὰ πάντα*), car de cette manière il ne serait plus l'Un; il n'est point davantage l'intelligence, car alors il serait encore toutes choses, puisque l'intelligence est toutes choses: il n'est point non plus l'être, puisque l'être est aussi toutes choses. Picavet, *Esquisse*, 103.

semble pas avoir tout à fait disparue, bien au contraire. Ainsi, nous voyons dans le livre de Drews¹ reparaître le néoplatonisme de l'émanation inconsciente. M. Drews fait, à notre avis un pas en arrière même par rapport à son maître E. v. Hartmann, qui tout en identifiant l'Un de Plotin à son „Inconscient“ („Das Unbewußte“) avait cependant reconnu que c'est bien l'Un qui était sujet absolu de la pensée², de la volonté, de tous les actes. C'était peut-être une inconséquence, mais conforme à la vérité historique. Même dans l'ouvrage consciencieux de M. Guyot³ sur Plotin et Philon, nous trouvons cette phrase: „Le Dieu de Philon est infini et personnel, celui de Plotin n'est plus qu'infini“, qui marque un retour à la conception de Vacherot, ainsi que dans les articles les plus récents de H. F. Müller⁴ (Hermes 1911 et suiv.) qui fait bonne justice de l'interprétation émanatiste, nous voyons reparaître le dynamisme panthéiste ou panthéisme dynamique de Zeller.

Le Dieu de Plotin avait passé dans la théologie chrétienne, venons-nous de dire, — ceci lui était d'ailleurs d'autant plus facile que non seulement ils étaient pareils, mais que tous les deux avaient la même origine.

En effet, une analyse tant soit peu approfondie nous force à identifier non seulement le Dieu de Plotin et celui de Saint Augustin, comme l'a

1 Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, 1907.

2 Wie es über dem Nus steht so auch über Gott; es ist mehr als Gott, wenn gleich es das erste in der dreigliedrigen Sphäre des Göttlichen ist. Es gleicht dem unpersönlichen Brahma der Vedantalehre, oder der noch nicht personifizierten obersten Gottheit Eckeharts. E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I, 156.

Was anschaut ist eigentlich nicht der Intellekt als Schauen, sondern das Eine, das Anschauen heißt aber Intellekt im Unterschied von dem Einen, das sein Subjekt ist. Was angeschaut wird, ist eigentlich nicht der Intellekt als Seiendes, sondern wiederum das Eine als die in ihm enthaltene Möglichkeit aller Dinge oder potentielle Vielheit. E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, I, 150.

3 Philon et même Numénios font leur Dieu infini en même temps que personnel, le Dieu de Plotin n'est rien qu'infini. Guyot, L'infinité de Dieu, 248.

Le juif à l'instar de ses corréligionnaires, met Dieu au dessus de tout et celui-ci est indéterminé, parce que sa perfection déborde toute détermination. — A côté de la représentation infinitiste nous en avons une qui est personnelle. — Les deux représentations infinitiste et personnelle étaient contradictoires. Mais Philon... les juxtapose, sans chercher à les concilier. Plotin... l'essayera. Ibid., p. 56.

Son Dieu demi-infini, demi-personnel. Guyot, L'infinité de Dieu. P. 259.

4 Plotin ist grundsätzlich Monist, um nicht zu sagen Monotheist. H. F. Müller, Hermes 1913, 410. Pourquoi ne pas le dire?

bien démontré M. Grandgeorge¹ et nouvellement M. Alfarc², mais aussi inversement, le Dieu de Saint Augustin et celui de Plotin: cela semble une tautologie. Ce n'est, en effet, que l'inverse de la proposition précédente; cette tautologie est pourtant grave de conséquences pour l'interprétation de la philosophie néoplatonicienne, pour la fixation de ses rapports avec le christianisme.

Cette tautologie veut dire que le Dieu de Plotin n'est nullement une Divinité impersonnelle comme la divinité stoïcienne, n'est pas une force inconsciente dont émanent en une procession graduelle, naturellement, et en quelque sorte par une émission, un écoulement, les hypostases d'abord et le monde ensuite, le monde qui s'identifie en dernière analyse avec ce fond divin; mais un Dieu personnel, conscient, libre et créateur.

En effet, que dit Plotin de l'Un, du Dieu suprême, Dieu ineffable? Il est infini³, il est la perfection infinie et suprême, la perfection absolue,

1 La conception que se fait St. Augustin de Dieu nous est connue, nous croyons qu'au fond elle est identique à celle que se faisait Plotin de l'Un premier.

Les analogies que nous exposons ne sont pas seulement vagues et générales... nous retrouvons d'une manière assez précise les mêmes théories et les mêmes arguments... il nous arrivera de rencontrer la même similitude jusque dans les détails. Grandgeorge, 68, 69.

En tout cas, la conception que se fait Plotin de l'Un-Premier, être ineffable, absolument simple et immuable se retrouve tout entière dans St. Augustin, et il importe de rappeler qu'elle est, jusqu'à un certain point, le fondement même de sa doctrine, puisque c'est sur elle que s'appuient en particulier ses théories de la création, de la Providence, de la prédestination, pour ne citer que les plus connues. Grandgeorge, 84.

Nous devons admettre... que le néoplatonisme contribua puissamment à former l'esprit de St. Augustin, mais... cette action loin d'être constante, alla toujours en s'amointrissant.

Lorsque St. Augustin fut devenu chrétien, ce qui pouvait rester en lui de néoplatonisme, s'effaça insensiblement. Grandgeorge, 3.

Il nous semble que les deux assertions de M. Grandgeorge sont nettement contradictoires. Nous ne connaissons que St. Augustin chrétien, et si sa conception de Dieu est la même que chez Plotin, comment peut-on dire que l'influence néoplatonicienne s'effaça?

2 P. Alfarc, L'Évolution Intellectuelle de St. Augustin. Vol. I. Paris 1918.

3 L'Un est infini non comme le serait une masse en une grandeur qu'on ne pourrait parcourir, mais par l'incommensurabilité de sa puissance. Lors même que vous le concevez comme intelligence ou comme Dieu, il est plus encore. Lorsque par la pensée vous le représentez comme l'unité la plus parfaite, il est au dessus encore; vous tâchez de vous former une idée de Dieu en vous élevant à ce qu'il y a de plus un dans votre intelligence [mais il est encore

l'Être absolu, source de toute perfection et de tout être¹, supérieur à tout², à l'être comme à la perfection, supérieur à l'intelligence, supérieur à tout concept, même à celui de l'unité, même à celui de la bonté et de la beauté³, puissance infinie; le Dieu superbon, superessentiel, supersaint, inconnaissable et ineffable⁴ non seulement à notre entendement

plus simple], car il demeure en lui-même et il n'y a en lui rien de contingent. Ennéades, VI, 9, vi.

Δηπτέον δὲ καὶ ἀπειρον αὐτὸν, τῷ ἀδιεξίτητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. Ὅταν γὰρ αὐτὸν νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ Θεόν, πλεόν ἐστὶ· καὶ αὖ ὅταν αὐτὸν ἐνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλεόν ἐστὶν ἢ Θεὸν ἢ αὐτὸν ἐφαντάσῃς, εἰς τὸ ἐνικώτερον τῆς σῆς νοήσεως εἶναι· ἐφ' ἑαυτοῦ γὰρ ἐστίν, οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβηκός.

1 . . . dans l'Intelligence, ce qui sait, ce qui est su et la science sont une seule et même chose; il en est de même en elle pour tout le reste. C'est pourquoi chaque essence existe au premier degré dans l'Intelligence; en elle la justice p. ex. n'est pas un accident, quoiqu'elle soit un accident dans l'âme, en tant qu'âme. Ennéades, VI, 6, xv.

... ἐστὶ ταῦτόν καὶ ὁμοῦ ὃ ἐπιστήμων, τὸ ἐπιστητόν, ἢ ἐπιστήμη, καὶ τὰ ἄλλα ἀσάντως. Διὰ καὶ πρώτως ἕκαστον, καὶ οὐ συμβεβηκός ἢ δικαιοσύνη, ψυχῇ δὲ, καθ' ὅσον ψυχῇ, συμβεβηκός.

2 Ce principe n'est aucune chose dont il est le principe: il est tel qu'on ne saurait en affirmer rien, ni l'être ni la substance, ni la vie, parce qu'il est supérieur à tout. Ennéades, VI, 8, ix.

C'est que l'intelligence est une puissance différente de l'âme et meilleure qu'elle: or ce qui est meilleur est antérieur par sa nature . . .

Il faut placer au premier rang ce qui est en acte, ce qui n'a besoin de rien et est parfait, et au second rang les choses imparfaites.

. . . toute forme qui est en une chose différente qu'elle-même y est mise par un principe supérieur et en est l'image. Enn., V, 4, ix.

ἢ πρῶτον μὲν νοῦς ψυχῆς ἔτερον καὶ κρείττον, τὸ δὲ κρείττον φύσει πρῶτον. Διὰ δεῖ τὰ πρῶτα ἐνεργεῖα τίθεσθαι καὶ ἀπροσδεῖα καὶ τέλεια, τὰ δὲ ἀτελεῖ ὕστερα ἀπ' ἐκείνων.

Καὶ εἶναι μὲν ὕλην πρὸς τὸ ποιῆσαν τὸ πρῶτον, εἰτ' αὐτὴν ἔμμορφον ἀποτελεῖσθαι.

3 Ce principe est souverainement beau. Il est beau tout entier, il l'est partout.

Si ce principe n'était pas souverainement beau, quelle autre chose jouirait de ce privilège? car le principe supérieur est au dessus de la beauté. Ennéades, V, 8, viii.

Καλὸν οὖν πρῶτως, καὶ ὅλον δέ, καὶ πανταχοῦ ὅλον.

εἰ μὴ ἐκεῖνο καλὸν, τί ἂν ἄλλο; τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ καλὸν ἐθέλει εἶναι.

4 Demander quelle qualité il a, c'est chercher quel accident se trouve dans celui en qui rien n'est accidentel. Ennéades, VI, 8, xi.

Τὸ δὲ οἷον ἐστὶ ζητεῖν τί συμβέβηκεν αὐτῷ, ᾧ συμβέβηκε μηδέν·

Qu'est donc ce principe dont on ne peut pas même dire qu'il subsiste? Ibid.

Τί ἂν οὖν ἔτι εἴη... τὸ οὐδὲ συνέβη ὁλως;

fini et limité, mais à tout entendement, à toute intelligence, même à l'intelligence même¹. Il est immobile et immuable, simple² et éternel, il ne fait rien, ne pense rien. Tout acte, toute pensée, en introduisant une diversité, une multiplicité dans le sein de son ineffable simplicité³ serait incompatible avec sa perfection absolue. Ces textes que nous

1 L'un est supérieur à l'Être, comme il est supérieur à l'intelligence, puisque l'Être et l'intelligence, être et être connus sont corrélatifs, et ne sont en dernière analyse qu'une seule et même chose. Pour Plotin, comme pour les docteurs du moyen âge „intellectus sibi finitus est“.

2 Il faut en effet qu'au dessus de tous les êtres il y ait quelque chose de simple et de différent de tout le reste qui existe en soi-même... qui soit un principe supérieur même à l'essence. Ennéades, V, 4, I.

Δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο, καὶ πάντων ἕτερον τῶν μεθ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, ... ὃν ὄντως ἔν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἴτα ἔν.

Il n'est souverainement absolu que parce qu'il est simple et premier. Car ce qui n'est pas premier a besoin des choses supérieures, ce qui n'est pas simple a besoin des choses simples qui servent à le composer. Le principe de tout doit donc être un et unique. Ibid.

αὐταρκέστατόν τε τῷ ἀπλοῦν εἶναι, καὶ πρῶτον ἀπάντων· τὸ γὰρ τὸ μὴ πρῶτον ἐνδεὲς τοῦ πρὸ αὐτοῦ· τὸ τε μὴ ἀπλοῦν, τῶν ἐν αὐτῷ ἀπλῶν δεόμενον, ἢ ἡ ἕξις ἐκείνων. Τὸ δὴ τοιοῦτον, ἐν μόνον δεῖ εἶναι.

Ainsi, quand vous voulez parler de Dieu ou le concevoir, écarter tout le reste; quand vous aurez fait abstraction de tout le reste et que vous aurez de cette façon isolé Dieu, ne cherchez pas à lui ajouter quoi que ce soit, examinez plutôt si vous n'avez pas omis d'écarter quelque chose. Vous pouvez ainsi vous élever vers un principe dont vous ne saurez ensuite ni affirmer ni concevoir rien d'autre. Ennéades, VI, 9, VI.

3 Sa simplicité absolue implique une indétermination absolue, il n'est ni ceci ni cela, il n'est rien de déterminé, de délimité, il n'a aucune qualité distincte de sa propre essence, il n'est pas même bon, il n'est même pas le bien, mais son essence simple est la perfection absolue, dans laquelle se fondent en une unité ineffable toutes les perfections et les qualités séparées. On ne peut lui appliquer aucun prédicat, car il est simple et un.

Il ne faut pas confondre simplicité et pauvreté. Pour nous, les concepts les plus simples, sont les concepts les plus vides, les plus pauvres, mais pour les Néoplatoniciens comme pour les scolastiques les réalités et les idées les plus simples étaient en même temps les plus riches, les plus parfaites, les plus pleines de puissance et d'être. Voici quelques textes encore:

Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui, sans l'énoncer lui-même, pour dire ce qu'il n'est pas, sans dire ce qu'il est. Ennéades, V, 3, XIV.

... ἀλλ' οὕτως ἔχομεν, ἅστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν.

venons de citer, peuvent peut-être être interprétés dans le sens traditionnel, celui d'une Divinité panthéistique, si nous ne tenons pas compte d'autres, tout aussi nets et si nous envisageons Plotin comme le dernier des grands philosophes grecs, si nous l'interprétons uniquement à la lueur des idées de Platon et d'Aristote.

Mais ce sens sera tout différent si nous le voyons à travers Saint Augustin et Saint Grégoire, le Pseudo-Denys et Origène. Et c'est cette dernière manière qu'il faut adopter, croyons nous.

Car enfin, les textes que nous citons se retrouvent tous et sans exception chez les grands théologiens chrétiens. Eux aussi, ils affirment que leur Dieu est ineffable, inconnaissable, infini, simple, immuable, omniprésent et éternel. Cela ne les empêche nullement de lui attribuer une conscience et une personnalité, conscience et connaissance parfaites, personnalité infinie. Individuel et personnel ne sont pas équivalents — et c'est justement en se débarrassant des limitations de l'individualité, du fini que l'esprit devient en même temps, par un paradoxe étrange, universel et personnel, devient lui-même et pareil aux autres esprits purs, pareil à Dieu. Et c'est au contraire en se tournant vers soi-même, en se posant soi-même en un mouvement égoïste et se détournant de l'Un, source éternelle et première de lumière et de force, de l'être et des êtres, que l'âme devient limitée, bornée, tombe et s'enlise dans la matière¹. C'est en tant que l'âme se renferme en elle-même et sur elle-même, se retranche, se retire qu'elle devient opaque, qu'elle s'alourdit, se matérialise et s'extériorise². Tout en créant le monde, en lui donnant l'être, la vie et la

Quand nous nous élevons à lui en faisant usage de l'intelligence pure, nous sentons qu'il est le fond de l'intelligence, le principe qui donne l'essence et les autres choses de cet ordre; nous sentons qu'il est meilleur, plus grand et plus relevé que l'Être, parce qu'il est supérieur à la raison, à l'intelligence et aux sens, qu'il donne ces choses sans être ce qu'elles sont. Ennéades, V, 3, XIV.

Οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο, ὅταν νοῦν καθαρὸν ἔχωμεν χρώμενοι, ὡς οὗτός ἐστιν ὁ ἔνδον νοῦς, ὁ δοὺς οὐσίαν καὶ τὰλλα, ὅσα τούτου τοῦ στίχον· αὐτὸς δὲ οἷος ἄρα, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλὰ τι κρεῖττον τούτου, ὃ λέγομεν ὄν, ἀλλὰ καὶ πλέον καὶ μείζον, ἢ ὃ λέγομεν ὄν, ὅτι καὶ αὐτὸς κρεῖττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως, παρασχὼν ταῦτα, οὐκ αὐτὸς ὢν ταῦτα.

1 Ce récit de la chute des âmes nous rappelle étrangement les doctrines chrétiennes de la chute par l'orgueil et le mot bien connu: celui qui perdra son âme la gardera, celui qui la gardera la perdra.

2 Le rapport de cette doctrine avec une célèbre théorie de M. Bergson est trop visible pour que devions insister là dessus.

force, l'Un reste immuable et transcendant sans perdre son absolue et souveraine perfection, sans éprouver une diminution, un amoindrissement de sa propre puissance créatrice. Le Dieu de Plotin n'est pas individuel, mais cela ne veut point dire qu'il soit impersonnel, et sa puissance n'est pas une force aveugle. Il n'est pas inconscient, il est supra-conscient; il ne pense pas, mais non comme ne pense pas la matière morte, ou comme ne pense pas un animal. Il ne pense pas, mais il n'est pas privé de pensée. Il ne pense pas, parce que pensée, intelligence signifient pour Plotin non conscience en général, mais un mode déterminé, un mode imparfait de conscience et de connaissance, la pensée et l'intelligence rationnelle, discursive ou intuitive, la pensée qui implique diversité et multiplicité¹, diversité du sujet pensant et de l'objet pensé, diversité et séparation de la pensée elle-même et son objet. Un mode imparfait, puisque la pensée rationnelle n'arrive jamais à la possession complète de son objet, parce qu'il existe même dans l'intelligence humaine un mode de connaissance infiniment supérieur²: celui dont nous nous connaissons nous-mêmes, non pas lorsque nous nous pensons, lorsque nous nous faisons objet de notre propre pensée, en nous opposant à nous-mêmes, — ce qui n'est qu'un mode d'intelligence, — mais lorsque nous avons la conscience toute intime et personnelle, incommunicable et intérieure de nous-mêmes, de ce qui est de plus profond en nous-mêmes.

Dieu ne pense pas, parce que sa connaissance est tout aussi supérieure à notre connaissance intuitive, que celle-ci l'est à la pensée discursive.

Dieu n'a pas besoin de penser, parce qu'il se possède et se connaît

1 Il existe une intelligence supérieure à l'intelligence qui raisonne, c'est à dire la raison discursive. Ennéades, VI, 9, IV.

ὅτι μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου, μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητὰ, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.

2 L'intelligence a deux puissances: par l'une qui est la puissance propre de penser, elle voit ce qui est en elle; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au dessus d'elle à l'aide d'une sorte d'intuition et de perception: par cette intuition elle voyait d'abord simplement, puis en voyant elle a reçu l'intellection et elle s'est indentifiée à l'Un. Le premier mode de contemplation est propre à l'intelligence simple, le second est l'intelligence transportée d'amour. Ennéades, VI, 7, xxxv.

Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἣ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἣ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον, καὶ ὁρῶν ὑστερον, καὶ νοῦν ἔσχε, καὶ ἐν ἐστί· καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἑρῶν.

lui-même, intimement et absolument. Et, puisqu'il est la cause première de tout, il connaît tout, en tant qu'il en est la cause.

Dieu n'est pas l'intelligence; il est plus haut que l'intelligence; il est, pourrait-on dire, la personne elle-même, ce dont l'intelligence est intelligence; il est le sujet absolu qui ne peut jamais devenir objet; il est le sujet de la connaissance, il ne peut jamais être objet de la connaissance. Mais il n'est pas inconscient puisqu'il se sépare de tout ce qui n'est pas lui, puisqu'il a conscience de sa séparation avec le monde, conscience de soi-même, conscience qui est possession immédiate de soi-même, où être et connaître ne sont et ne font qu'un, où l'esprit se vit plutôt que se connaît¹ et se possède plutôt que se vit.

Il est inaccessible à la connaissance puisque la vie déborde l'intelligence et le discours, et Dieu, L'Esprit, l'Un, possède une vie éminente et absolue. Il est inaccessible au discours et on ne peut pas dire ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas².

Il n'est pas seul, d'ailleurs, à être dans ce cas, car nous-mêmes nous ne nous connaissons pas, nous-mêmes dans notre fond le plus profond nous sommes inaccessibles à notre connaissance, inexprimables au discours, supérieurs au moi conscient, et ce rapprochement avec l'âme, image et similitude bien qu'incomplète et inadéquate de l'Un et de Dieu, devrait nous ôter tout espèce de doute sur le sens de l'inconscience de l'Un.

L'âme est elle-même inaccessible à la connaissance conceptuelle. La personne humaine, l', „apex mentis“ des mystiques, source et sujet de tous les actes de l'intelligence, n'est et ne peut jamais être son objet; nous-

1 Cf. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 9. Aufl. 1922; Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (Abhandl. u. Aufsätze, 1915); Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*. 1916.

2 En parlant de l'Un on ne peut indiquer ce qu'il est, qu'en disant ce qu'il n'est pas. Car on ne saurait énoncer ce qu'est un principe dont on ne saurait dire: il est ceci ou cela. Ennéades, V, 5, vi.

Ce principe est par conséquent véritablement ineffable. Quelque chose qu'on en affirme, on le particularise. Or ce qui est au-dessus de tout, même au-dessus de l'auguste intelligence, n'a véritablement pas de nom, et tout ce qu'on en peut dire c'est qu'il n'est aucune chose. Nous parlons de lui comme nous pouvons. Plotin, Ennéades, V, 3, xiii.

Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ. ὅτι γὰρ ἂν εἴπῃς, τί ἐρεῖς. Ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ, ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὃν αὐτοῦ ἄλλοι, οὔτε τι τῶν πάντων. οὔτι ὄνομα αὐτοῦ, ὅτε μηδὲν κατ' αὐτοῦ ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ,

Nous savons qu'il est mais ne pouvons savoir ce qu'il est. Philo, *De praem. et poen.* 7 (II, 415).

mêmes nous sommes en ce sens inaccessibles à nous mêmes dans ce que nous avons de plus profond en nous, dans ce que nous sommes vraiment. Cette doctrine est traditionnelle dans l'école néoplatonicienne. On la trouve chez Philon aussi bien que chez le Pseudo-Denys ou Érigène, avant et après Plotin.

Et c'est justement en retranchant de l'âme tout ce qui lui est extérieur, tout ce qui appartient au monde, soit sensible, soit même intelligible, que l'âme, se portant dans ses propres profondeurs, peut par une illumination (par une grâce divine, diront les chrétiens), arriver à se connaître elle-même dans sa propre essence, en connaissent et en s'identifiant en même temps avec Dieu. Ce n'est pas d'un état de ravissement impersonnel, ce n'est pas d'un état de béatitude inconsciente qu'il s'agit; l'extase plotinienne est un état où l'âme, l'esprit, l'intelligence première, la personne pour tout dire, arrive au maximum de conscience, au maximum de réalité où elle vit d'une vie supérieure, absolue, et ne perd nullement sa personnalité, ni même peut-être son individualité. Telle est la tension nécessaire pour arriver à l'union extatique que l'âme ne peut y parvenir par ses propres forces, mais doit passivement attendre, se tenant prête à recevoir l'inspiration divine, à être attirée par Dieu lui-même vers l'henosis, vers son bonheur suprême et absolu. Cette passivité n'implique évidemment pas que l'état de l'union soit un état passif, pas plus que pour la théologie chrétienne l'action de la grâce n'implique la passivité de l'état final. Mais elle implique la conception religieuse d'un Dieu saint et inaccessible, inabordable en tant que tel, comme la reconnaissance de cette vérité de la métaphysique religieuse que toute connaissance de Dieu implique révélation, puisqu'une personne absolue, un Dieu personnel ne peut être connu s'il ne se révèle pas lui-même; *nec sol sine sole, nec Deus sine Deo cognoscitur!*

Elle devient Dieu — „en quelque sorte“, nous prévient Plotin, car toujours lorsque nous parlons de Dieu, il faut ajouter „en quelque sorte“ à tout ce que nous disons, puisque le langage humain, qui opère par des concepts fixés, séparés, figés, ne peut exprimer la vivante unité de l'Un et de l'âme qui s'unit à l'Un¹. Mais elle ne se perd pas en

1 Il faut avoir de l'indulgence pour notre langage: en parlant de Dieu on est obligé pour se faire comprendre de se servir des mots qu'une rigoureuse exactitude ne permettrait pas d'employer. Avec chacun d'eux il faut sou entendre: en quelque sorte. Ennéades, VI, 8, XIII.

Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξῃς ἕνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβεῖα οὐκ ἐῷμεν λέγεσθαι. Λαμβανέτω δὲ καὶ τὸ οἶον ἐφ' ἐκάστων.

Dieu; elle s'identifie avec lui, tout en restant elle-même¹, comme la lumière de deux sources différentes se mélange tout en restant elle-même chacune. Et c'est dans ces moments que nous arrivons à saisir Dieu, à comprendre comment Dieu voit le monde, puisque nous le voyons avec lui, d'une manière intérieure. „La pensée est la lumière qui éclaire, qui procure la vision. Mais si l'œil était lumière lui-même, il n'aurait pas besoin de lumière pour voir.“

La théorie de l'émanation, en tant qu'écoulement matériel, progressif et continu du monde de l'essence divine et son retour en elle, n'est pas plus à trouver dans Plotin, que celle d'un Dieu inconscient.

Ce qui émane² de Dieu en ce sens, ce ne sont que les deux hypostases, l'Intelligence, le Logos, le Fils Ainé, Fils Primogène, comme l'appelle Philon, et l'âme du monde³, le Démonurge, la Puissance Royale, les deux hypostases infinies de Dieu, qui forment un seul avec son essence, qui ne

Quoi donc, l'Être n'est-il pas bon? — Oui sans doute, mais il n'est pas bon de la même manière que le Premier qui est bon non par une qualité mais par lui-même. Ennéades, VI, 2, xvii.

Τί οὖν; ἡ τοῦ ὄντος φύσις οὐκ ἀγαθόν; ἢ πρῶτον μὲν ἄλλως καὶ οὐκ ἐκείνως, ὡς τὸ πρῶτον· καὶ ὡς ἔστιν ἀγαθὸν οὐχ ὡς ποίον, ἀλλ' ἐν αὐτῷ.

Nous ne disons pas de lui: il est bon. On dit il est bon du même principe dont on dit: il est. Or il est ne convient à Dieu qu'à la condition qu'on ne lui donne pas quelque attribut, mais qu'on se borne à indiquer ce qu'il est. Enn., VI, 7, xxxviii.

... ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸς ἐστὶ κατὰ τοῦτον, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ ἔστι...

Λέγομεν δὲ τὰγαθὸν περὶ αὐτοῦ, λέγοντες οὐκ αὐτὸ, οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό.

Ne l'appelle donc ni intelligence ni bien, si par bien tu désignes quelque objet compris dans l'Univers, ce nom ne lui convient que s'il indique qu'il est antérieur à tout. Ennéades, V, 3, xi.

οὐδὲ νοῦν αὐτὸν προσερεῖς οὐδὲ τὰγαθὸν οὔν, εἰ σημαίνει ἐν τι τῶν πάντων τὰγαθόν, οὐδὲ τοῦτο· εἰ δὲ τὸ πρὸ πάντων, ἔστω οὕτως ὀνομασμένον.

1 Admettons que les raisons séminales des individus soient différentes. Enn., V, 7, ii.

Ἀλλ' ἔστωσαν διάφοροι οἱ λόγοι [τῶν γιγνομένων]. Enn. V. 7. II.

2 D'ailleurs, comme l'a bien fait voir Reitzenstein, le terme d'émanation ne doit nullement être pris dans la signification que nous avons l'habitude de lui donner. Émanation ne veut pas dire autre chose qu'action, et St. Jérôme, que personne pourtant n'accuserait de panthéisme, parle tranquillement de l'émanation de la Sagesse et de l'Esprit. Cf. Reitzenstein, Poimandros, 16, n. 4. ἀπόρροια = émanation; selon la terminologie hellénistique dit Reitzenstein, Emanatio = Einwirkung.

3 L'âme universelle possède toujours la même sagesse; cette sagesse est

sont pas séparés, mais seulement distincts de l'Un¹, tandis que le monde sensible est séparé de Dieu par un abîme aussi profond que l'est le Dieu de Philon et de Saint Augustin.

La hiérarchie ne doit pas nous induire en erreur — pas plus que la hiérarchie des anges et des puissances ne détruit l'unité et la transcendance de Dieu chez Saint Thomas et le Pseudo-Denys, la hiérarchie des puissances et intelligences, forces finies, ne peut nous faire oublier la distance qui les sépare du Dieu infini.

Ce Dieu produit le monde, mais non pas par un développement, ou même par une génération naturelle. Il le produit tel qu'il le veut, car il ne fait rien sans volonté. Sa volonté est son essence. Il ne fait rien par hasard, mais toute chose telle qu'elle doit être et tel le qu'il la veut.

Il nous semble que c'est bien là le concept de création, puisque tout, même la matière, est créé par Dieu².

Dieu crée le monde, il le régit, il le guide, il est sa providence, il le soutient, car son action créatrice est éternelle comme lui-même. Tout ce qui est, est par lui et en lui³. Mais il ne faut pas attribuer à ce mot un

universelle ; elle est la sagesse permanente du monde ; elle est multiple et variée et en même temps elle est une, parce qu'elle est la sagesse de l'Animal qui est un et qui est le plus grand de tous. Invariable malgré la multiplicité de ses (raisons) œuvres, elle constitue la raison qui est une et elle est toutes choses à la foi. Ennéades, IV, 3, XI.

1 Cf. J. Simon, Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris. 1843—45.

2 Dieu est le principe de la Beauté et des essences . . .

Le premier principe est le Bien et le Beau : car il y a identité entre le Bien et la Beauté. Ennéades, I, 6, VI.

Ὡστε καὶ κεῖνο (τὰ ὄντα) ταῦτον ἀγαθόν τε καὶ καλλονή. I, 6, VI.

En regardant ce principe comme le Bien d'abord et seulement ensuite comme le Beau. Ennéades, I, 6, IX.

Τὸ δ'ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα, καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. I, 6, IX.

Δεῖ δὲ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἐν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολὺ.

Τὸ δὲ οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ οὐδένος, οὕτως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν. Ennéades V, 3, XII.

3 Quant au premier principe, il ne saurait être contenu dans rien. Il contient tous les autres êtres, les embrasse sans se partager avec eux et les possède sans être possédé par eux. Puisqu'il les possède sans être possédé par eux, il est partout : car s'il n'est pas présent il ne possède pas ; d'un autre côté, s'il n'est pas possédé il n'est pas présent : il en résulte qu'il est et qu'il n'est pas présent, en ce sens que n'étant point possédé il n'est point présent, et que se trouvant indépendant de tout il n'est empêché d'être nulle part. En effet, s'il était empêché d'être quelque part, il serait limité par un autre principe. Ennéades, V, 5, IX. Cf. les textes cités supra p. 76.

sens panthéiste. Plotin n'est pas plus panthéiste que St. Thomas, lorsqu'il affirme l'omniprésence de Dieu¹, et lorsqu'il rapporte tout être et toute existence, toute force et toute action à Dieu, qui seul est par soi-même, il sera suivi par les scolastiques, qui élèveront l'aséité au rang d'un attribut essentiel de Dieu qui seul est a se et per se, tandis que le monde n'est que ab alio i. e. a Deo. C'est par la force créatrice de Dieu que les êtres créés par Dieu créent à leur tour. C'est par la liberté reçue de Dieu qu'ils sont libres.

La doctrine de l'extase, de l'union amoureuse, de la vision béatifique de l'âme transportée par l'amour et la foi², de l'âme des élus, n'est pas bien différente des conceptions chrétiennes. — Comme les âmes des élus, baignées par la lumière divine, unies dans un seul et même amour entre elles et avec Dieu, dans un même élan de vision béatifique, les intelligences pures se tournent vers l'Un dans un acte d'union contemplative, et tout en gardant chacune son individualité propre, deviennent transparentes, unies et une.

Cette doctrine de la liberté des âmes finies, comme celle, corrélatrice, de la persistance éternelle des personnalités différentes dans le monde intelligible, suffirait, à notre avis, pour ruiner définitivement l'interprétation panthéiste ou émanatiste, comme l'affirmation de la liberté de la volonté de Dieu suffit pour justifier notre conception du Dieu de Plotin comme d'un Dieu personnel et conscient.

Il est trop facile de parler de syncrétisme, d'éclectisme etc. et de prétendre trouver des contradictions et des confusions sans nombre dans le système d'un philosophe de la valeur de Plotin. Elles seraient vraiment trop faciles à remarquer, et Plotin avait, nous semble-t-il, un esprit systématique et logique suffisamment fin pour les voir lui-même. Nous préfé-

Ἀρχὴ δὲ ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸς αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ. μὴ ἔχουσα δ' ἐν ὅτῳ αὐτῇ, τῶν ἄλλων ὄντων ἐν τοῖς πρὸς αὐτῶν, τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτῇ περιλαβοῦσα δ' οὐκ ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ, καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη. ἔχουσα δὲ καὶ αὐτὴ οὐκ ἐχομένη, οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν. εἰ γὰρ μὴ ἔστιν, οὐκ ἔχει. εἰ δὲ μὴ ἔχεται, οὐκ ἔστιν ὥστε ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, τῷ μὲν μὴ περιέχεσθαι οὐκ οὔσα, τῷ δ' εἶναι παντὸς ἐλευθέρῳ οὐδαμοῦ κωλυμένη εἶναι. εἰ γὰρ κεκόλυται, ὥριται ὑπ' ἄλλον.

1 Sans doute il semble étonnant que l'Un puisse nous être présent sans s'approcher de nous et tout en étant nulle part être partout. Cet étonnement est fondé sur la faiblesse de notre nature ; mais l'homme qui connaît le premier, s'étonnerait bien plus que les choses fussent autrement. Ennéades, V, 5, VIII.

Θαῦμα δὲ, πῶς οὐκ ἐλθὼν πάρεστι καὶ πῶς οὐκ ὦν οὐδαμοῦ οὐκ ἔστιν, ὅτου μὴ ἔστιν. Ἔστι μὲν οὖν οὕτως αὐτόθεν θαυμάσαι, τῷ δὲ γνόντι, τὸ ἐναντίον εἴπερ ἦν, θαυμάσαι.

2 λόγον καὶ πῶς περὶ αὐτοῦ. Ennéades VI. 9. VI.

rons supposer qu'il y a plus de contradictions dans l'esprit de ses historiens qu'il n'y en a eu dans celui de Plotin.

Nous avons interprété Plotin par ses continuateurs chrétiens. Nous croyons avoir bonne raison de le faire. Plotin n'est pas seulement le dernier des philosophes grecs, il ouvre une nouvelle période de pensée, religieuse et mystique avant tout, et sans vouloir commencer le moyen âge avec Plotin, on ne peut pas ne pas admettre avec M. Picavet et Erdmann que Plotin appartient déjà à un type de pensée qui a dominé pendant tout le moyen âge. Ce n'est pas une philosophie purement grecque, ce ne sont pas les idées de Platon et d'Aristote, ni les idées stoïciennes qui forment le fond de la doctrine néoplatonicienne, malgré les emprunts innombrables qu'elle a faits à ces écoles. Les éléments dont est formée cette synthèse se retrouvent tous peut-être dans la philosophie classique, mais non l'esprit, non le centre autour duquel ils s'organisent, l'idée de Dieu. Vacherot l'avait bien senti, et il a, à notre avis, bien raison lorsqu'il dit: „la doctrine de l'école d'Alexandrie n'a de la philosophie grecque que la langue et la forme. C'est un fonds purement oriental habillé à la grecque¹.“ Il a eu tort, peut-être, de chercher les inspirations de Plotin

1 Malgré tout le désir de Zeller de présenter Plotin comme „le dernier des philosophes grecs“ il n'a pu nier les influences orientales qu'il subit:

Der Schlußpunkt des Systems, der seine innerste Eigentümlichkeit ans Licht bringt, die Lehre von der Ekstase, hat außer Philo bei keinem der früheren Philosophen eine höhere Analogie...

Wir finden so auf allen Punkten des neuplatonischen Systems die Spuren seiner griechischen Abkunft. (Sic.) Zeller, III³, 2, 448.

Plato hatte zwar die Idee des Guten über alle anderen hinausgehoben und Plotins Lehre von dem Urwesen konnte daran allerdings anknüpfen, aber beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß das Gute Platos nur die höchste unter den Ideen ist, das Urwesen Plotins ein über die gesamte Ideenwelt und den sie umfassenden Nus hinausliegendes, seinem ganzen Wesen nach von den Ideen verschiedenes Prinzip. Zeller, III³, 2, 475.

... Dagegen steht es mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgang eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen zu finden weiß, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewußtseins in mystischer Ekstase verschwindet. Zeller, III³, 2, 611.

Als dasjenige, was über alles bestimmte und geteilte Sein hinaus ist, hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung der Überschwänglichkeit und Unendlichkeit. Zeller, III, 2, 483.

Zeller ne veut point voir que pour Plotin ces déterminations négatives sont l'expression d'une positivité.

et de ses prédécesseurs trop loin, uniquement dans les doctrines émanatistes de l'Inde et de la Perse. Leur source principale était plus près. Elle était à Alexandrie même, dans les doctrines des écoles judéo-hellénistique et judéo-chrétienne¹. Plotin n'est pas le fondateur du néoplatonisme, il en est plutôt le systématisateur. Il est le plus grand des philosophes de cette école. Mais ses idées fondamentales étaient déjà élaborées et formulées avant lui par Clément d'Alexandrie, Ammonius Saccas et, avant tout, par Philon².

Replaçons Plotin dans son temps et dans son milieu. Il est élève d'Ammonius Saccas, ancien chrétien. Il subit l'influence de Philon le Juif, soit par l'intermédiaire de Numénios, soit directement, soit — ce qui est le plus probable — et par Numénios et directement³. Ce sont les idées philoniennes, que nous retrouvons dans les doctrines philosophiques des Néoplatoniciens.

1 Les influences orientales et spécialement l'influence des doctrines de l'Inde sur Plotin viennent d'être affirmées de nouveau par M. Bréhier. Cf. son cours sur la philosophie de Plotin, Revue des cours et des conférences, 1922. Ne connaissant les doctrines hindoues que de seconde main, nous ne pouvons avoir aucune opinion à ce sujet — comme sur celui d'une influence analogue sur Philon. En tout cas, une telle influence ne ferait que rapprocher Philon et Plotin et rendre plus probable encore celle des idées judéo-chrétiennes. La possibilité de ces dernières a déjà été affirmée par Harnack. Cf. *Dogmengeschichte*³ I, 614. Cf. Bousset, *Der jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*, 1915.

2 ... ist er (Philo) unter den früheren immerhin derjenige, welcher das eigentümlichste dieses Systems am bestimmtesten Vorbildet. Und da nun die Lehre und die Schriften Philos auch im III. Jahrh. aus der Vaterstadt desselben gewiß nicht verschwunden waren ... so ist eine Einwirkung der philonischen Lehre auf Plotinos sehr wahrscheinlich, und diese Einwirkung war wohl nicht bloß durch Numenius und andere griechische Philosophen vermittelt, denn gerade die Lehren, in welchen Plotinos Übereinstimmung mit Philon am auffallendsten auftritt, suchen wir bei jenem vergebens. Zeller, III, 2, 36.

En élevant ainsi le paradigme suprême au-dessus de l'Un, il dépasse Platon. L'on connaît le célèbre passage du *De opificio* dans lequel Dieu est déclaré „meilleur que la vertu, meilleur que la science, meilleur que le bien en soi“. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, p. 71.

Dieu est donc ici supérieur à l'Idée suprême. Nous ne trouverons rien d'analogue dans aucun des textes néo-pythagoriciens que nous avons consultés. Dieu y est seulement l'Un et le Bien, tout à la fois. Bréhier op. cit. 71, 72.

3 Cf. les travaux de M. Guyot, „*Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*“, et „*L'infinité divine dans la philosophie grecque*“, Paris 1906. M. Guyot a démontré le bien fondé de la supposition de Zeller et relevé des traces certaines d'une influence directe de Philon sur Plotin.

L'idée de personnalité absolue, l'idée de l'infini, compris désormais non comme l'indéterminé, non comme un concept négatif de l'imparfait, mais comme celui d'une idée positive, de la seule idée positive qui soit : c'est une vraie révolution dans la pensée philosophique que produit Philon. Ce qui, avant lui, était envisagé comme seul positif et parfait, le fini, est devenu le limité et, par cela même, entaché de négation et d'imperfection¹. L'indéfini, la mauvaise infinité comme dit Hegel, avait, avec Philon, cédé la place à l'infini in actu ou vrai infini divin, infini de puissance et de perfection opposé à l'indéfini de la matière, impuissante, inerte, extérieure et étrangère à elle-même².

L'idée de puissance subit une transformation pareille³. Ce n'est plus la puissance passive, la possibilité de devenir toute chose, l'imparfait et l'indéterminé, opposé à l'acte en tant que fini, parfait et déterminé. La puissance devient pour Philon⁴ — et après Philon pour Plotin — la force active, supérieure à l'acte statique, la puissance non de subir mais de créer⁵, et, dans une synthèse impossible à l'esprit grec, la puissance infinie devient pour Philon — comme pour Plotin — l'attribut, l'essence même de la perfection suprême.

La perfection suprême, le Bien, l'Un, Dieu, n'est plus pour Philon

1 It will be seen that the God of Origen is no longer the unconditioned. He is not Absolute, but Perfect, and Perfection is itself a condition. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 2^e éd., 159.

Nous ne sommes pas d'accord avec Bigg : le parfait est justement l'Absolu et l'Infini. La Perfection n'est pas une limitation ou une condition.

2 Il est à noter que les termes par lesquels Plotin caractérise Dieu, sont exactement les mêmes qu'il applique à la matière — *μὴ ὄν, οὐκ ὄν, οὐδέν*. Nous ne pensons pas que cela permette d'identifier l'Un et la matière — cela prouve seulement que Dieu et la matière sont tous les deux „autre chose“, *ἐπέκεινα*, sont „en dehors“ du monde de la pensée logique, du discours. Une comparaison mathématique nous permettra de préciser ce rapport. Considérons l'ensemble des fractions réelles entre les limites 1 et 0. Et 1 et 0 seront „en dehors“, seront „autre chose“, non exprimables par les termes de l'ensemble. Cet ensemble est le monde du discours. Dieu et la matière (1 et 0) sont tous les deux inexprimables dans ses termes, sont tous les deux *ἐπέκεινα*, *μὴ ὄν, οὐκ ὄν, οὐδέν* — rien de ce qui se trouve dans ses limites.

3 ...die Ideen selbst werden [bei Philo] aus unbewegten Urbildern zu lebendigen Kräften... Zeller, III, 2, 447.

4 M. Picavet attribue ce changement de sens à Plotin. Il est vrai que le sens de *δύναμις* est chez Plotin celui de force active — mais cela est déjà vrai pour Philon.

5 Cf. E. Bloch, Article „Philon le Juif“ de la Grande Encyclopédie.

comme encore pour Platon la plus haute des idées, ou l'intelligence qui se pense elle-même et trouve en elle-même sa forme et sa limite comme pour Aristote; elle est plus haute que l'Intelligence, plus haute que l'Idée, devient la source de l'Intelligence et des idées, l'infinie et infiniment puissante personne divine, supérieure à l'être et à la pensée, ineffable et inconnaissable, inaccessible dans sa transcendance absolue, si bien que nous ne pouvons l'approcher que par l'extase, qui transforme l'esprit humain, le libérant des bornes et limites de sa propre individualité. L'intelligence ne peut la saisir, et ce n'est que par un jeu d'images, de comparaisons, d'analogies tirées du monde sensible comme de l'introspection de l'âme que l'intelligence parvient à s'imprimer ce mouvement ascendant qui lui permet d'entrevoir — en quelque sorte — comme une limite inaccessible l'essence éternelle de Dieu.

Philon a introduit l'idée de la personnalité absolue dans la spéculation philosophique, et, en l'identifiant avec la perfection suprême, en débarrassant l'idée de la personnalité de l'idée limitative de l'individualité, créant ainsi le concept de la personne infinie, posa les bases de toute philosophie religieuse, celle du christianisme comme du judaïsme et de l'Islam.

Mais Philon n'était pas, à proprement parler, un philosophe: c'était un théologien. Le rôle de Plotin fut donc de créer un système philosophique avec les données que lui apporta la théologie philonienne. Il a repris chez Philon ses idées maîtresses, celles de Dieu, de l'Infini, de la Puissance, et même celles de la Personne Infinie¹ et de l'Extase, les a développées, et, d'une théologie philosophique a créé une philosophie religieuse.

Le Dieu de Plotin était par conséquent le même que celui de Philon, le Dieu du judaïsme et du christianisme, et les Pères de l'église, nourris de l'Ancien Testament, nourris d'idées philoniennes (on sait que Saint Ambroise ne se faisait pas de scrupules de le copier dans ses sermons, pas plus que Clément d'Alexandrie dans ses interprétations de la Bible) retrouvaient chez Plotin un développement magistral d'idées qui leur étaient

1 Mr. Guyot se trompe, croyons nous, en affirmant que Plotin avait abandonné l'idée de la personnalité. Au contraire, Plotin fut celui qui la dégagait complètement des restes de limitation d'individualité finie qu'elle avait encore chez Philon, qui, en tant que théologien positif, était, malgré tout son talent d'interprétation, lié par les textes bibliques. C'est sa force et sa faiblesse, car cette idée centrale de son œuvre, l'idée de l'infinie personne divine, c'est sa religion; c'est le monothéisme juïque qui la lui fournit.

non seulement connues et familières, mais qu'ils avaient un droit incontestable de considérer comme leur appartenant en propre¹.

En effet, le néoplatonisme et le christianisme, en tant que théologie et doctrine, étaient en rapport en quelque sorte avant leur naissance même².

Ce sont les mêmes idées judéo-hellénistiques, les idées de Philon, qui présidaient à la naissance et à l'élaboration du dogme chrétien, de la théologie chrétienne, et de la philosophie néoplatonicienne³. Ce double courant de pensée qui donne, d'un côté Clément d'Alexandrie et Origène; de l'autre, Numénius, Ammonius Saccas et Plotin, a la même source et un développement parallèle. Il se croise en la personne de Saccas, en celle d'Origène, dans les spéculations gnostiques. Il se réunit, de nouveau, en celle de Saint Augustin, élève de Saint Ambroise⁴, disciple de Plotin, comme dans les grands théologiens de l'église grecque, et porte ses fruits dans les hautes spéculations d'un Pseudo-Denys et Érigène. Les mêmes idées, les mêmes termes se retrouvent chez Philon, Clément d'Alexandrie, Origène, les deux Grégoires, le Pseudo-Denys, Saint Maxime d'un côté, et Saint Augustin et Jean Scot, de l'autre. Nous croyons que si nous les retrouvons chez Plotin, nous n'avons pas le droit de les interpréter autrement que chez ses maîtres, contemporains ou disciples.

Nous ajoutons quelques considérations historiques qui nous semblent corroborer notre thèse. En effet, notre interprétation n'est nullement

1 Selon M. F. Cumont, le terme *ἄγιος*, lorsqu'il s'applique à Dieu, indique toujours une influence sémitique. Dans notre cas il ne pouvait évidemment s'agir que d'une influence judaïque et judéo-chrétienne. Cf. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris 1907.

2 Das Christentum ist nicht allein später [mit dem Neuplatonismus] in die folgenreichste Beziehung getreten, sondern beide sind auch von Hause aus nahe verwandt. Zeller, III, 2, 443. Cf. Geffken, *Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums*. 1920.

3 Sur la même conception, appuyée des mêmes exemples, tirés de la nature du feu ou de la lumière et de celle de la science reposera la théorie chrétienne de la trinité. Or, c'est cette conception qui, transmise de Philon aux Platoniciens, va devenir le principe organisateur et comme l'âme de leur philosophie. Ravaisson, *Étude sur la métaphysique d'Aristote*, II, 366.

Telle s'exhale une substance odorante; telle la chaleur s'échappe du feu, et le froid de la neige; tel luit et rayonne le soleil; tel déborde un vaisseau trop plein. Toutes images empruntées par le néoplatonisme à la théologie judéo-alexandrine. Ibid., 435.

Was sich bei Ambrosius findet, findet sich auch bei Augustin; denn dieser hat m. W. überhaupt keinen einzigen Gedanken jenes unbenützt gelassen. Harnack, D. G.³, II, 178, n. 1.

nouvelle, et nous ne faisons que rentrer dans la tradition. Jamais les historiens et les théologiens chrétiens, de Saint Augustin, Saint Cyrille et Théodoret jusqu'à Pétau et Thomassin, ne se sont avisés de reprocher à Plotin le panthéisme, l'émanatisme, etc. . . .¹

Que reproche Saint Augustin à Plotin? Il connaît le Père, dit-il, il connaît le Fils et le Saint-Esprit, mais il ne sait pas que le Fils s'est incarné en la personne de Jésus². Ce n'est donc que dans ce point-là qu'il trouve une différence, et nullement dans l'idée que Plotin se faisait de la nature de Dieu. Il est difficile de supposer que Saint Augustin — ou Victorinus — aient été moins bien renseignés sur les idées véritables de Plotin que nous, et s'ils affirment qu'il n'y a pas grand chose à changer dans les doctrines des Néoplatoniciens pour les rendre chrétiennes, nous devons accepter ce témoignage.

Les Pères grecs qui copiaient Plotin dans leurs homélies et lui empruntaient des textes pour formuler le dogme ne considéraient certainement pas Plotin comme un panthéiste. Leur opinion n'est pas sans valeur. Saint Basile avait plus de moyens de connaître les idées des néoplatoniciens que nous, et avait un jugement assez sûr pour distinguer les différences aussi profondes.

Amélius³ nous donne enfin la dernière de nos preuves indirectes. Esprit précis, mais nullement créateur, il peut nous servir donc de commentateur autorisé et sûr. Nous n'avons pas grand'chose de lui, mais le peu que nous en savons permet d'affirmer que, non seulement il croyait en un Dieu personnel, mais encore avait reconnu les rapports intimes, l'identité de son Dieu avec celui des chrétiens.

Si Plotin a donné, en quelque sorte, un commentaire philosophique au texte de Saint Paul „in eo vivimus, movemur et sumus“, texte em-

1 Cf. Picavet, *Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne*, Paris 1917, où sont rassemblés des textes importants. Il est vrai, que d'autre part, Harnack veut retrouver le panthéisme jusque chez St. Thomas.

2 Nous ne voulons nullement méconnaître toute l'importance de cette distinction — elle est énorme, et c'est elle qui sépare par un abîme une philosophie religieuse, telle que le néoplatonisme, d'une religion du salut, telle que le christianisme. C'est le point principal, et toutes les polémiques comme toutes critiques philosophiques du christianisme sont dirigées contre ce point central. Mais ceci n'empêche nullement, et au contraire présuppose une idée commune quant à l'essence du Dieu dont on affirme — ou nie — l'incarnation ou la possibilité même d'une telle incarnation.

3 Cf. Chaignet, *Psychologie des Grecs*, Paris 1897, vol. V, p. 27 suiv.; O. Wilmann, *Geschichte des Idealismus*, II², 1907, p. 317. Eusebius, *Praeparatio evangelica* IX, 19, I.

prunté par lui aux stoïciens, Amélius, de son côté a cité Saint Jean et montre assez clairement qu'il approuve la doctrine théologique du christianisme¹.

C'est jusqu'à la polémique des philosophes, aussi bien celle de Celsus que celle de Porphyre, contre le christianisme qui vient corroborer notre thèse. Plotin connaissait certainement les doctrines chrétiennes — il est peu probable que, versé comme il l'était dans les théories des gnostiques, il ignorât les doctrines de leurs adversaires. Mais ce n'est que ces premiers qu'il critique, et c'est justement l'émanatisme qu'il cherche à réfuter, l'émanatisme dans lequel on a voulu voir sa propre doctrine². Quant à Porphyre — à part la critique historique de la Bible, c'est sur l'incarnation, inconcevable pour lui, que portent ses objections³.

Nous devons maintenant préciser un peu la distinction et les rapports entre le monde intelligible et le monde sensible selon la doctrine néo-platonicienne.

En effet, on a quelquefois affirmé une séparation complète, et même une opposition entre ces deux mondes. On a également opposé le principe de perfection au principe de contradiction, et limité leurs applications relatives, tout en soutenant la supériorité du principe de perfection. D'après cette interprétation⁴, le monde sensible serait gouverné par le principe de contradiction, le monde intelligible par celui de perfection. La loi de contradiction ne pourrait être appliquée au monde intelligible, ni celle de perfection au monde sensible. On est même allé quelquefois jusqu'à dire que certains faits seraient impossibles et incompatibles entre eux d'après le principe de contradiction, mais devaient tout de même être affirmés en vertu du principe de perfection⁵.

Il nous semble que l'on ne peut pas affirmer une séparation aussi complète, que les textes de Plotin et de ses disciples n'invitent ni ne se prêtent à une interprétation semblable. Il nous semble que cette interprétation méconnaît le vrai sens de la pensée de Plotin, et introduit dans sa doctrine la malheureuse théorie de la double vérité.

1 Cf. Picavet, St. Paul et Plotin. Essais sur l'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies. Paris 1913.

2 Cf. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. Texte und Unters. Herausg. von Harnack, N. F. Bd. V, 4.

3 Cf. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, I¹, 160.

4 Cf. Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée. Paris 1907.

5 Ainsi, par exemple, la liberté humaine, et l'omnipuissance divine.

Ni Plotin, ni les Néoplatoniciens, n'ont jamais opposé en ce sens le principe de contradiction au principe de perfection; ils ont posé l'incompréhensibilité, mais non la contradiction intrinsèque de Dieu. Dieu est supérieur à l'intelligence, il n'est pas en contradiction avec ses lois. Encore moins trouve-t-on une telle opposition chez Saint Augustin ou Saint Anselme.

Plotin a nettement opposé les catégories du monde sensible aux catégories du monde intelligible. Saint Augustin affirme l'impossibilité d'appliquer à Dieu les catégories d'Aristote, mais les catégories aristotéliennes ne contiennent pas la loi de contradiction et, en niant celles-ci, on n'est nullement obligé de nier celle-là. La loi de contradiction n'est pas applicable à l'Un, à l'Être suprême, parce que l'Un est inconcevable et ineffable, parce que l'Un est inaccessible et supérieur à toute idée rationnelle¹; le principe de contradiction ne s'applique qu'à ces dernières et à l'être qui leur est corrélatif. Mais là où il n'y a pas d'application possible, il n'y a pas non plus de contrariété possible².

Quand au monde des intelligibles proprement dits, le principe de contradiction lui est applicable aussi bien qu'au monde sensible. En effet, comment pourrait-on trouver dans le domaine de l'intelligence quelque chose qui soit contraire aux lois de l'intelligence même? Un désaccord dans le monde des intelligibles avec les lois qui établissent, qui déterminent l'intelligibilité est évidemment impossible. Le principe de contra-

1 Es ist aus diesem Grunde der Sprache wie dem Denken unerreichbar, kein Name bezeichnet, kein Begriff umfaßt es; wir können nicht sagen was es ist, sondern nur was es nicht ist; wir müssen es zwar als Grund alles Seins und Denkens voraussetzen, aber wir erfahren dadurch nur, daß es ist, jeder Versuch dagegen, sein Wesen in positiver Weise zu beschreiben, kann nur dazu führen, daß wir ihm durchaus unangemessene Prädikate beilegen. Zeller, III, 2, 544.

On l'appelle l'Un, le Bien, le Premier, l'Absolu, τὸ ἀνταρχές. Simple et indivisible, il est supérieur à l'Intelligence et à l'Être, il est au-dessus de toutes choses; il leur donne leur forme en les faisant participer à l'Unité; il est partout et il n'est nulle part, il est partout et toute part. Affranchi de toute détermination, possédant une puissance incommensurable, il est infini. Meilleur que toutes choses, il est unique; ayant toutes choses sous sa dépendance, il est suprême, ὑπέρτατος. Picavet, Esquisse, 104.

2 Les contradictions apparentes, par exemple les cas où nous affirmons de l'Un ou en nions en même temps des choses opposées, ne sont point des contradictions réelles, puisque, à proprement parler, nous ne pouvons rien affirmer de l'Un, puisque aucun de nos concepts ne peut s'y appliquer de manière propre, puisque c'est justement cette supériorité de l'Un vis-à-vis de toutes nos idées qu'expriment ces contradictions apparentes.

diction et celui de perfection ne sont jamais opposés l'un à l'autre. Ils ont des rôles essentiellement différents. La loi de contradiction a, dans une certaine mesure, une signification prohibitive et hypothétique. Nous entendons par là qu'elle ne nous autorise pas à poser une entité quelconque, soit réelle, soit idéale. Elle ne détermine que les conditions de possibilité, ou, si l'on aime mieux, d'impossibilité de toute entité. Chaque entité doit se conformer à la loi de contradiction pour être possible; la loi de contradiction élimine les impossibles, elle a, pour parler avec Kant, une fonction policière.

Le principe de perfection nous donne, au contraire, le droit de poser jusqu'à la réalité des êtres qui tombent dans son domaine. C'est cela qui lui donne une valeur et une importance métaphysique unique. C'est le seul principe qui rend possible la position a priori d'une existence. Il n'est jamais en opposition avec la loi de contradiction. Au contraire, et c'est justement à cause de cette sorte d'harmonie préétablie entre leurs conséquences que nous pouvons affirmer sans crainte tout ce qui est une conséquence du principe de perfection. Le principe de contradiction ne donne que le cadre; celui de perfection nous permet de le remplir d'un contenu.

Les contradictions entre ces deux principes que nous croyons remarquer quelquefois, ne sont qu'apparentes; jamais elles ne sont réelles. Elles ne sont déterminées que par l'imperfection de notre connaissance, qui reste à la superficie des phénomènes et est incapable de saisir le sens profond des entités en question. Si nous parvenions à une connaissance suffisamment profonde, suffisamment complète, l'apparence de contradiction se dissiperait.

Mais comme il ne nous est pas toujours possible d'atteindre l'essence, comme nous savons d'un autre côté que l'essence et la perfection ne font qu'un, que non seulement nous apercevons l'Un sous l'aspect du Bien, mais qu'il est en lui-même d'abord le Bien, et seulement ensuite autre chose, nous devons tenir pour certain que les spéculations d'après le principe de perfection nous permettent de pénétrer dans les profondeurs de l'Être suprême plus loin qu'il ne nous serait possible de quelque autre manière; nous pouvons donc les poursuivre sans nous laisser troubler par les contradictions.

On ne doit pas perdre de vue que c'est par le monde intelligible que les Plotiniens expliquent le monde sensible, que ce dernier n'est qu'une image, une projection incomplète et imparfaite du premier, et que, par conséquent, le principe de perfection doit être applicable ici-bas. Le prin-

cipe de perfection est applicable au monde sensible, mais d'une manière en quelque sorte imparfaite. Le monde sensible ne se laisse gouverner par lui, pour ainsi dire, qu'à contre-cœur; car bien qu'il tende d'un côté vers l'Un, vers le Bien, il a toujours la tendance contraire de s'éloigner de l'Un, de s'en écarter autant que possible, de s'affirmer et par conséquent de devenir matière et rien que matière, i. e. tomber dans le néant. Car la matière pure n'est que la limite inaccessible vers laquelle tend éternellement le monde dans son mouvement descendant, produit nécessaire de l'égoïsme, du mouvement par lequel les êtres se tournent vers eux-mêmes, se posent eux-mêmes, s'affirment en un semblant d'indépendance, se séparent de leur souche commune, s'étendent et s'anéantissent.

Il faut tenir compte de l'inertie de la matière, de l'imperfection, des changements, de la succession dans le temps, choses qui n'existent que dans le monde sensible. Elles seront absentes dans le monde intelligible et là le principe de perfection jouera seul et là se réalisera la corrélation nécessaire de la Perfection et de l'Être.

Nous nous sommes longuement arrêtés sur l'analyse des idées de Plotin, car cette analyse, en dégagant les principes communs aux théologiens dont nous devons examiner la pensée, nous rendra cet examen plus facile et nous dispensera de répéter et de reprendre plusieurs fois l'exposé des mêmes conceptions fondamentales, celles du principe de perfection qui seul permet d'identifier le Dieu de la spéculation métaphysique avec le Dieu vivant du sentiment religieux; de la notion de la participation qui, se substituant à celle de la causalité conduit à identifier l'*ordo idearum* avec l'*ordo rerum* et la cause d'un être déterminé avec la source dont cet être découle, et enfin de l'affirmation paradoxale¹ de la réalité d'un monde fini en face d'un Dieu infini.

1 Nous croyons en effet qu'elle n'est que paradoxale et nous voudrions illustrer ce paradoxe par la célèbre formule de Cantor: $1 + \omega = \omega$; $\omega + 1 \neq \omega$; $\omega + 1 \neq 1 + \omega$.

Chapitre IV.

LES SOURCES DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT ANSELME

Nous avons constaté au commencement même de notre étude que de fortes et nombreuses traces d'idées plotiniennes se manifestaient dans l'œuvre de Saint Anselme; nous avons bien des fois retrouvé chez Saint Anselme des théories plotiniennes d'une grande importance. Nous devons, à présent, nous poser la question: par quelles sources, par quels intermédiaires, Saint Anselme put-il connaître la doctrine néoplatonicienne? Il ne connaissait point le grec, l'influence de Plotin ne pouvait donc pas être une influence directe, la traduction des Ennéades de Victorinus étant perdue — nous devons pour résoudre ce problème examiner les sources de la philosophie de Saint Anselme, son éducation et sa formation philosophique, l'influence possible de son maître Lanfranc et de ses lectures. Nous devons également essayer d'établir l'étendue de son érudition.

Pour ce qui concerne les études qu'il avait pu faire pendant son enfance, tout renseignement nous manque; comme il n'étudia que jusqu'à l'âge de quatorze ou de seize ans, nous avons toute raison de penser que l'instruction qu'il avait pu recevoir se bornait aux éléments du latin; il savait sans doute lire et écrire. Il avait certainement complété son instruction pendant le temps qui sépare son départ de la vallée d'Aoste de son arrivée au monastère du Bec. Il nous dit lui-même que ce fut l'amour de la science qui le mena à l'abbaye de Herluin; il y vint pour étudier aux pieds de Lanfranc. Il avait donc, selon toute probabilité, suivi déjà des cours d'autres professeurs, moins célèbres, notamment à Avranches, avant qu'il ne fut attiré au Bec par la gloire toujours croissante de Lanfranc. On peut supposer qu'il suivit tous les cours de Lanfranc, et apprit tout ce qu'il pouvait apprendre de son maître — ce ne fut pas grand'chose. C'est peut-être par l'influence de ce dernier que s'explique la sympathie du Docteur Magnifique pour les études littéraires, son latin soigné, son style qui ne manque pas toujours de rhétorique. Mais c'est à cela que se borne, à notre avis, l'influence de Lanfranc sur son grand

disciple¹. Lanfranc était trop inférieur à Saint Anselme, la distance qui les séparait était trop grande. Lanfranc ne put même pas le comprendre. Dans une „admonition“ à Saint Anselme, il critique vivement la hardiesse et les innovations de son disciple, dont l'œuvre et la méthode étaient dangereuses aux yeux de Lanfranc. Il ne reconnaissait que les preuves tirées de l'autorité². Il sentait certainement cette supériorité de son élève, et ne manquait jamais, étant déjà archevêque de Cantorbéry, de demander et de suivre ses conseils. Il est vrai que Saint Anselme envoya ses premiers ouvrages à Lanfranc pour que celui-ci les corrigeât — mais nous n'avons pas à y voir autre chose que la piété du disciple envers son maître, l'humilité du moine envers son supérieur. La réponse de Saint Anselme³ le prouve à notre avis. Lanfranc ne pouvait pas avoir une influence profonde sur la formation philosophique de Saint Anselme. Il était un dialecticien habile, mais non philosophe du tout.

1 Lanfranc... ne saurait en aucune façon passer pour un philosophe. Entre Scot et St. Anselme, dans la société des esprits originaux qui ont présenté au monde une idée nouvelle ou rajeuni une idée déjà vieille de plusieurs siècles, il n'y a pas place pour lui. De Crozals, Lanfranc; 1877; p. 55.

2 ...fidem... expositam plus sacris auctoritatibus quam argumentis. Lanfrancus Lib. de Corpore et Sang. Domini, IV, Migne CL, 413.

Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeat pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. Lanfr., De Corpore, 416D.

3 ...humiliter responsionem nostram suggero. De illis quidem, quae in illo opusculo dicta sunt, quae salubri sapientique consilio monetis in statera mentis solertius appendenda; et cum eruditis in sacris codicibus conferenda; et ubi ratio deficit, divinis auctoritatibus accingenda, hoc et post paternam amabilemque vestram admonitionem, et ante feci, quantum potui. Nam haec mea fuit intentio per totam illam qualemcumque disputationem, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis, aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem: et nunc quotiescunque ea quae dixi retracto, nihil aliud me asseruisse percipere possum. Etenim ea quae ex eodem opusculo vestris litteris inseruistis, et quaedam alia quae non inseruistis, nulla mihi ratiocinatio mea, quantumlibet videretur necessaria, persuasisset ut primus dicere praesumerem. Ea enim ipsa sic beatus Augustinus in libro De Trinitate suis magnis disputationibus probat, ut eadem quasi mea breviori ratiocinatione inveniens, ejus confisus auctoritate dicerem. Quod dico, non aliquid eorum quae dixi apud vos defendendo; sed ea me non a me praesumpsisse, sed ab alio assumpsisse ostendendo. Quomodocumque enim sese habeant, scriptura ipsa vel servandi vel delendi de vestra auctoritate jussionem expectat. Quaedam tamen, quae ibi dixi, melius aliter potuisse dici, et a me sic esse dicta non bene ut facilius possint intelligi male quam bene, et sic diffido de mea insi-

La biographie de Lanfranc est très curieuse — plus curieuse que ses écrits. Il était, comme Saint Anselme, un italien, un lombard; il professait le droit à Pavie et était déjà célèbre lorsqu'il se rendit en France, suivi de quelques jeunes gens, ses disciples. Ceci est une preuve du grand renom qu'il avait déjà acquis, car, de tous les „sophistes“ qui franchirent les Alpes pour se rendre en France, pour y „porter les sciences et les arts“, il fut le seul qui voyagea avec une telle escorte. Après avoir séjourné dans différentes villes de Normandie, il se fixa définitivement à Avanches, où il fonda une école qui ne tarda pas à devenir célèbre. De toute la France accouraient les élèves pour entendre la parole du célèbre professeur. Il entra en 1042, à l'abbaye du Bec, où il reprit ses cours après un silence de trois ans. Mais l'homme était changé; ce n'était plus le „sophiste“ — qui, si nous devons juger d'après les autres maîtres ambulants¹, assez nombreux en ce temps, lisait probablement la dialectique et la rhétorique, fier de son savoir profane, comme de son habilité de construire un syllogisme. Une conversion brusque l'avait complètement transformé. Vaine et vide lui apparaît désormais sa science. Ce n'est que dans l'église, dans la foi aveugle, qu'il cherche maintenant son salut. Il abdique sa raison. Il a compris maintenant la nécessité de se conformer en tout à l'autorité; l'autorité des livres saints, l'autorité de l'église, celle de son supérieur. Un fait très caractéristique: un jour Herluin, qui savait assez mal le latin, le réprimanda vertement pour avoir prononcé *docēre*, et lui ordonna de prononcer *docēre* qu'il croyait être la bonne manière. Lanfranc docilement changea la vocale longue en brève, jugeant, dit Miles Crispin, qu'il valait mieux sacrifier la prosodie que de manquer au vœu d'obéissance. Ce n'est que sur une injonction, ou plutôt un ordre de son abbé, qu'il reprit son activité en tant que professeur.

L'enseignement que Lanfranc donnait à ses élèves du Bec se composait probablement de grammaire, de rhétorique, de dialectique et de théologie. Le programme d'une journée de travail du monastère de Cossenheim, près de Cambridge, programme que l'on suivait aussi à Orléans, et qui était selon toute probabilité à peu près le même dans toutes les écoles bénédic-

pientia ut non negem; et sic confido de vestra sapientia ut ea posse corrigi sperem. Quae propter quod de eodem opusculo vobiscum conferendo dictis, utinam secundum benignam voluntatem Dei fieret, ut et de illo et de quibuscunque vellem liceret. St. Anselme Ad. Lanfr. Epist., LXVIII.

¹ Cf. J. Endres, *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrh. Philos. Jahrbuch*, 1906, 1913.

tines, peut nous donner une idée plus complète de cet enseignement. Summo mane, frater Oddo, grammaticus et satyricus illo tempore singularis, pueris et junioribus legebat grammaticam juxta Prisciani doctrinam . . . Ad horam vero primam frater Ferricus acutissimus sophista logicam Aristotelis, juxta Porphyrii isagogas et commentas adolescentibus tradebat. Ad horam vero tertiam, frater Willelmus rhetoricam . . . flores perorabat. Magister vero Gilbertus, omnibus Dominicis diebus et sanctorum festis in diversis ecclesiis verbum Dei ad populum praedicans, rudis in anglicana lingua, sed expertis in latina et gallicana sua, contra judaicum errorem maxime disputabat, ferialibus autem diebus litteratis et sacerdotibus ad ejus auditorum specialius confluentibus, ante sextam horam textum sacrae paginae exponebat¹. La grammaire pour les enfants, la logique et la rhétorique pour les jeunes gens, la théologie pour les prêtres et les lettrés. Tel était le plan des études. Il est à noter que tous les auteurs mentionnés se trouvaient à l'abbaye du Bec et formaient probablement la partie la plus ancienne de sa bibliothèque. Saint Anselme les connaissait donc sûrement. Ce qui confirme le droit que nous avons de juger des études que l'on faisait au Bec, d'après ce texte relatif à un monastère anglais, c'est le fait que Priscien est le seul grammairien que possède l'abbaye. Ni Donat, ni Aristarque, ni Didyme n'y sont mentionnés. Lanfranc attribuait une importance considérable à l'étude de la grammaire; il a soigneusement corrigé les manuscrits qu'il possédait, travail que continua après lui Saint Anselme; et c'est une preuve d'une grande confiance et d'une haute estime de la part de Lanfranc, que le fait de confier l'enseignement de la grammaire à son disciple et de se conserver l'enseignement de la dialectique et de la théologie. Il lisait et commentait les écritures saintes, et ne tarda pas à acquérir une haute réputation de théologien. Son savoir attirait au Bec des élèves nombreux, et fut une des causes du développement prodigieux du petit monastère de Herluin. Il forma un très grand nombre d'élèves; il personnifiait la science de son temps, et l'admiration de ses contemporains pour lui n'avait pas de bornes. Fait incompréhensible pour nous, fait qui nous montre bien le niveau extrêmement bas de la culture philosophique et théologique de son époque et nous permet de juger à sa juste valeur la distance qui sépare Saint Anselme de ses contemporains et de son maître. Il faut ajouter cependant que l'homme était bien supérieur au penseur et que si Lanfranc n'a pas de place dans l'histoire de la philosophie, il en occupe une fort importante dans l'histoire politique de son époque.

¹ Cité par J. de Crozals, Lanfranc, p. 86.

Les commentaires de Lanfranc sur les épîtres de Saint Paul, œuvre célèbre entre toutes, le plus considérable de ses travaux, nous montrent bien le caractère de son enseignement. Aucune idée philosophique, aucune idée théologique même ne vient l'éclairer. C'est un commentaire littéral et grammatical, d'une puérilité surprenante et déconcertante. Lanfranc explique les mots, les formes, jamais il ne s'élève au sens des livres qu'il commente. Voici un exemple: Les Corinthiens, nous explique-t-il, sont des Grecs; eux aussi avaient entendu de la bouche de l'apôtre la parole de vérité; ils furent détournés par de faux prophètes, etc.¹...

Lanfranc prit part à la controverse célèbre sur l'eucharistie, et combattit les opinions de Bérenger de Tours. Le livre qu'il a écrit contre lui: „De corpore et sanguine Domini“ nous montre très bien sa méthode théologique et mieux encore que les commentaires, nous permet de connaître son opinion sur l'importante question des rapports entre la foi et la raison, problème central de la philosophie de St. Anselme. Pour Lanfranc, la question est fort simple: il faut toujours et en tout suivre l'autorité. On peut presque dire qu'il n'y voit aucun problème, d'autant plus que l'usage de la raison se borne pour lui à l'usage de la dialectique — c'est pourquoi il ne comprend même pas le problème de la philosophie de Saint Anselme. Il combat Bérenger par l'autorité des Pères et des écritures; il amoncelle les textes et c'est avec un plaisir évident qu'il montre son érudition. Bérenger avait également apporté un nombre considérable de textes à l'appui de sa doctrine. Lanfranc les discute avec une sagacité remarquable, les replace dans leurs contextes, cherche à éliminer toute contradiction par une interprétation subtile². On sent bien l'ancien „sophiste“ dans cette interprétation, le savant jurisconsulte de Pavie. Il consent à suivre son adversaire sur le terrain de la dialectique, pour que celui-ci ne dise pas que Lanfranc ne la connaît pas. L'usage de la dialectique est légitime en tant qu'il s'agit de commenter les textes patristiques, les décisions de l'autorité ecclésiastique, de combattre les fausses opinions des hérétiques, les erreurs des contemporains. Il estime cependant que la seule bonne manière de traiter la question est de se reporter

1 Lanfranci in epistolas St. Pauli commentaria. Migne CL.

2 Berengar war Meister in der Kunst, eine Menge abgerissener Stellen aus den Vätern beizubringen und mit diesem bunten Gemengsel zu beweisen. Lanfrank berücksichtigt genau den Zusammenhang, vergleicht sorgfältig Parallelstellen und widerlegt in der Tat Berengar sehr gut. Möhler, Ges. Schriften, Regensburg 1839 I, 42.

aux autorités, et il veut se borner à repousser les attaques de son adversaire. Mais, en réalité, il ne le fait pas, jamais il n'envisage le fond de la question — il se borne à signaler par ci par là un syllogisme incomplet ou mal bâti — il n'entre jamais dans une discussion philosophique, comme l'aurait fait Saint Anselme¹. Le problème des rapports entre la foi et la raison n'existe pas pour lui — il s'est réfugié au cloître, en abdiquant sa volonté et son intelligence. Il suit l'autorité en tout et par tout; l'intelligence n'intervient que dans un rôle nettement secondaire et subordonné, pour commenter et expliquer les décisions de cette autorité; commenter et expliquer, non pas comprendre².

Lanfranc n'est pas le maître philosophique de Saint Anselme. Tout importants que fussent son rôle et sa personnalité, il n'a pas de place à côté de son grand successeur dans l'histoire de la conquête de la pensée philosophique³. Les maîtres de Saint Anselme furent les grands théologiens, les pères de l'Église, ce fut avant tout Saint Augustin.

1 Der Übergang ist so plötzlich, der Abstand zwischen Anselm und Lanfranc so groß, daß man sich unwillkürlich fragt, von welcher entfernter Triebkraft der Geistesflug dieses Mannes getragen war. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, München 1906, 96.

2 „In sublimitate“, i. e. in altitudine verborum et syllogismorum et aliorum generum disputantium; non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum. Lanfranc, *Com. Migne*, CL. II. 323 B.

Hos (sapientes) anihilatos esse perhibet, non quia doctrinas eorum omnifariam improbet, in multis enim sacris litteris concordant; sed quaedam senserunt et scripserunt contraria christianae religioni, maxime de cultura unius dei.

Dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit si rectissime teneatur astruit et confirmat. Lanfranc, *P. L.*, CL, 157. Pour confirmer cette opinion il cite St. Augustin.

Disputationis disciplina ad omnia genera questionum, quae in sanctis libris continentur plurimum valet. August., *De doctrina christiana*, II, c. XXXI, n. 48.

3 Questiones secularium litterarum nobis solvendas misistis; sed episcopale propositum non decet operam dare huiusmodi studiis. Olim quidem juvenilem aetatem in his detrivimus. Lanfranc, *Epist. ad Domualdem* (3). *Migne*, CL, 533 D.

Quomodo panis efficiatur caro vinumque convertatur in sanguinem, utriusque essentialiter mutata natura, justus qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis fidem adhibere, ut ad fidei praemia valeat quandoque pervenire, quam fide omissa in comprehendendis iisque apprehendi non possunt supervacue laborare.

Quorum officii interest simplicem infantium atque lactentium ex quibus laudem perfecit Christus, fidem irridere, rationibus omnia velle comprehendere, cum ipsi sunt rationis expertes, facti, propter arrogantiam et sterilitatem sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus. Lanfr., *De corpore et sang. Domini*, 427 A, B.

Les lectures de Saint Anselme ne furent probablement pas très étendues. C'était un méditatif, qui méditait longuement et profondément; il ne cherchait pas l'érudition — il ne fait jamais mention de ses lectures, si ce n'est de la lecture des écritures. Il aimait l'exactitude et préférerait savoir peu, mais bien. Conscient de la force et de l'originalité de sa pensée, il ne cite presque jamais. C'est d'ailleurs de l'intelligence qu'il veut faire usage. Il veut comprendre sa foi — et non prouver une thèse théologique. Il n'invoque pas les autorités, sauf quand il est accusé d'innovations. Quant aux auteurs profanes les renseignements nous manquent¹. Il nomme Virgile, il cite une ligne de Perse — mais l'a-t-il lu? C'est peu probable, pense Ravaisson. Quant à nous, cela ne nous paraît nullement improbable — la connaissance des grandes œuvres du passé n'était nullement perdue au moyen âge; Virgile, Cicéron, Boèce n'ont jamais été oubliés²; le style de Saint Anselme montre une facilité et une beauté qu'il n'avait pas pu acquérir sans avoir étudié les œuvres classiques; ses lettres (Cf. P. 15) nous montrent la valeur qu'il leur attribuait. Le catalogue du Bec est très riche en œuvres de littérature profane et possède même des œuvres que nous n'avons plus, ainsi le Hortensius de Cicéron.

Nous allons examiner ici plus spécialement la question des sources philosophiques de Saint Anselme — et, Lanfranc écarté, trois noms s'imposent à notre attention. C'est Saint Augustin, le Pseudo-Denys et Jean Scot Érigène³.

1 Niemals beruft er sich auf Cicero oder irgendeinen der großen römischen Schriftsteller, niemals auf Apulejus, Macrobius, Marcius Capella, Boethius, Cassiodorus, die im Wissenschaftsbetrieb des angehenden Mittelalters doch eine ziemlich bedeutende Rolle spielen. Draeseke, Zu Anselms Monologion und Proslogion, N. K. Z., IX. Cf. Zur Frage nach dem Einfluß des J. S. Erigena, Z. f. W. Th. II.

2 Cf. Porée, L'histoire de l'abbaye du Bec, Paris 1901, vol. I ch. I et II, Clerval, Les écoles de Chartres au moyen âge, Paris 1895. J. De Ghellink, Le mouvement théologique au XII siècle. Paris 1914.

3 Dans son célèbre ouvrage sur l'Histoire de la méthode scolastique M. Grabman a de nouveau relevé le rôle et l'influence de Boèce dans l'histoire de la transmission des idées philosophiques au moyen âge et attiré l'attention sur quelques textes fort curieux. Nous n'avons pas cru devoir suivre cette voie: le rôle de Boèce étant surtout d'avoir été l'éducateur dialectique du moyen âge, qui lui doit la connaissance de la logique aristotélicienne. Au point de vue philosophique et théologique il n'apporte rien de nouveau à celui qui connaît St. Augustin. M. Draeseke a également signalé deux textes de Boèce où il voudrait voir une source possible des idées de St. Anselme:

Deum verum omnium principem bonum esse communis humanorum conceptio

Nous connaissons l'influence énorme, unique, qu'eut sur le développement de la pensée chrétienne l'œuvre grandiose et puissante de Saint Augustin. Son esprit a, comme nul autre, façonné et formé le monde chrétien de l'Occident; personne n'a eu une autorité aussi grande; personne ne marqua son empreinte d'une manière aussi profonde que lui. Nous pouvons dire que c'est lui qui fit de l'église catholique ce qu'elle est devenue; c'est lui qui fit de la chrétienté occidentale ce qu'elle a été et ce qu'elle est encore; c'est lui qui a forgé le monde nouveau, a pétri notre sensibilité et notre âme. Dans toutes les régions de l'activité humaine, dans l'art comme dans la philosophie, la religion et la science, partout nous retrouvons des traces non méconnaissables de l'influence prodigieuse de cette âme, la plus puissante de toutes les grandes âmes du christianisme romain¹.

Jamais peut-être cette influence ne fut si grande que dans le temps où vivait St. Anselme, le temps où naissait la scolastique. La jeune science théologique s'abreuvait aux sources augustinienes; Augustin était le

probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? Boethius, *Phil. Consolat.*, p. 22.

Sed quis existat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id immunitione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur existerit ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium sed ab integris absolutisque procedens in hac extrema atque effecta dilabitur: quod si uti paulo ante monstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. Boethius, *Philosophiae Consolationes*, lib. V, ed. Peiper, Lpz. 1871, p. 72.

M. Filliatre a bien voulu prouver l'influence de Boèce sur St. Anselme — à notre avis elle se borne à ce simple fait: St. Anselme a appris la logique dans les traductions et commentaires de Boèce, et ceci pour la bonne raison qu'il ne pouvait pas les étudier ailleurs. Par contre nous ne trouvons aucune trace des éléments d'aristotélisme de Boèce dans l'œuvre de St. Anselme. La distinction entre forme et matière étant un bien commun ne peut être considérée comme telle. M. Filliatre indique encore deux sources nouvelles: le *Timée* de Platon dans la traduction de Chalcidius et — les *Institutions théologiques* de Proclus. En ce qui concerne le *Timée* nous n'oserions pas nier la possibilité d'admettre que St. Anselme l'eût connu — nous ne voyons, il est vrai, aucune raison d'admettre une influence directe. D'ailleurs, nous ne le trouvons pas mentionné au catalogue du Bec. Quant à Proclus — il fut traduit pour la première fois par Guillaume de Moerbeke en 1256.

1 Cf. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1876, p. 276.

Maître, son autorité était presque absolue et ne cédait le pas qu'à l'autorité des écritures canoniques. L'érudition théologique de ce temps consistait, en sa majeure et sa plus importante partie, dans l'étude et la connaissance des œuvres du Docteur de la Grâce¹. Les très nombreux manuscrits de ses œuvres datant de cette époque, quelques catalogues des bibliothèques qui sont parvenus jusqu'à nous² en donnent des preuves plus que suffisantes.

Nous devons donc examiner avant tout l'influence de Saint Augustin. C'est d'ailleurs une règle méthodique générale, établie et formulée déjà par Ch. de Rémusat³.

Nous avons plusieurs fois déjà indiqué la parenté profonde de ces deux esprits, et l'influence indéniable de Saint Augustin sur Saint Anselme. Une comparaison plus détaillée et une étude plus approfondie ne pourra que confirmer notre impression. C'est d'ailleurs un fait bien connu, et cette influence fut signalée et affirmée par presque tous les auteurs ayant traité soit spécialement de Saint Anselme, soit en général de la philosophie médiévale: On l'a même bien souvent exagérée. Ainsi Nourrisson, dans son livre sur la philosophie de Saint Augustin, dit que Saint Anselme n'a pas écrit une seule page sans avoir pensé à quelque passage de Saint Augustin⁴. Nous n'avons pas besoin de défendre l'originalité de Saint Anselme; nous en avons déjà assez dit et nous croyons avoir suffisamment

1 On étudiait St. Augustin, mais on ne le comprenait guère. St. Anselme fut le premier à le comprendre, à repenser sa pensée, à lui rendre une vie nouvelle.

2 Cf. Bekker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885; Ravaisson, *Catalogues de quelques bibliothèques de l'Ouest*. 1841.

3 Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord que St. Augustin n'en avait rien dit. Rémusat, *St. Anselme*, 406.

Es ist überhaupt eine der größten Schwierigkeiten, die uns bei der Beschäftigung mit den Schriftstellern des Mittelalters entgegentritt, aus ihren Werken dasjenige herauszufinden, was ihr geistiges Eigentum ist, und das was sie entlehnt haben. Draeseke, *Zu Anselms Monologion und Proslogion*. Neue Kirchl. Zeitschrift, 1910.

Die ganze Signatur des philosophisch-theologischen Forschens und Arbeitens bis hinein in das XIII. Jahrh. ist vornehmlich von Augustinus bestimmt. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, 126.

4 Le *Monologium* est tout de filiation augustinienne. Nourrisson, II, 168.

Anselme n'a pas écrit, pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent à l'esprit comme point de repère quelque passage de St. Augustin. Nourrisson, *La philosophie de St. Augustin*, II, 167.

montré que l'augustinisme subit une transformation en passant par son esprit systématique¹ et précis.

On a aussi bien souvent signalé d'autres influences à côté de celle de Saint Augustin, notamment celles du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de Jean Scot Érigène — citons Rousselot, Rémusat² et, de nos jours, M. Picavet³ et M. Filliatre.

L'influence de ces deux grands penseurs n'est en effet nullement invraisemblable a priori. Saint Denys l'Aréopagite jouissait, de tous temps, d'une autorité hors ligne en tant que disciple direct et successeur immédiat de l'apôtre Saint Paul. Jean Scot Érigène est le prédécesseur le plus proche de Saint Anselme, l'auteur d'un système de philosophie d'une profondeur, d'une unité tout à fait remarquables, penseur systématique et hardi. Il est le seul que l'on puisse comparer à Saint Anselme pour la force et la puissance de sa pensée.

On n'avait pas encore oublié, du temps de Saint Anselme, les discussions soulevées par la polémique de Gottschalk et de Jean Scot Érigène sur le problème de la prédestination, la condamnation retentissante du premier, ainsi que la condamnation du livre „De praedestinatione“ du philosophe irlandais. Le traducteur de Saint Denys jouissait d'ailleurs d'une influence considérable. Il fut certainement lu et étudié au X^{ème} comme au XII^{ème} siècle et nous retrouvons ses idées au fond de toutes les hérésies mystiques du temps⁴. L'école mystique allemande et son représentant le plus important, Meister Eckehart, prouvent que la doctrine du philosophe irlandais ne fut ni inconnue ni oubliée. Nous possédons quelques manuscrits datant du XI^{ème} (De praedestinatione) et même du X^{ème} et du IX^{ème} siècles (De divisione). Ils furent certainement assez nombreux, car un grand nombre en fut détruit, brûlé après la condamnation du „De divisione“ en 1225.

1 Si la dialectique de St. Anselme est plus dégagée et plus libre d'allure que celle de St. Thomas, elle n'en est pas moins serrée et rigoureuse. Nulle part peut-être chez les scolastiques on ne trouve des raisonnements si poussés, des déductions ainsi menées jusqu'à tirer du principe ou de la vérité acquise tout ce qu'elle contenait pour la raison. Bainvel. Dict. de th. cath. I, 1343.

2 Rien n'empêche assurément de penser que Denys soit, par Érigène, pour quelque chose dans la philosophie de St. Anselme. Rémusat, St. Anselme, 414.

3 Et l'on trouverait de même que son influence s'est exercée à plusieurs reprises sur les orthodoxes depuis St. Anselme jusqu'à Alexandre de Hales, St. Thomas et Dans Scot. Picavet, Esquisse, 139.

4 Cf. surtout le beau livre de H. Delacroix, Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIII. siècle. Paris 1900.

Nous voyons encore Hugues de Saint-Victor¹ parler de lui comme d'un grand et célèbre théologien *eruditionis didascalicae permagnae*, de même Guillaume de Malmesbury, et Simon de Tournay. Honorius Augustodunensis ainsi que Heiric d'Auxerre le connaissent et le copient. Il faut noter cependant que les œuvres de Jean Scot ne furent, selon toute apparence, connues et étudiées qu'au IX^{me} et X^{me} siècles. On l'a, semble-t-il, presque oublié au cours du XI^{ème}, et lorsque l'étude reprit, son influence fut bientôt annihilée par la condamnation de ses écrits².

Mais, en somme, il n'y aurait rien d'impossible ni même d'improbable dans la supposition de Rousselot, que Saint Anselme eût étudié les œuvres du philosophe irlandais; d'autre part, il n'y a rien qui nous rende cette supposition vraisemblable³. C'est une pure possibilité. Nous n'avons aucune preuve à l'appui, ni externe, ni interne. Saint Anselme ne cite jamais Jean Scot Érigène, ni ne mentionne son nom dans aucune partie de ses œuvres. Cela ne peut pas être toutefois considéré comme une preuve qu'il ne le connaît pas: St. Anselme ne cite presque jamais.

Les écrivains du moyen âge avaient sur la propriété littéraire des notions bien différentes des nôtres; on pourrait dire que cette notion n'existait pas encore. Ce qui importait, c'était la vérité et non le nom de celui qui l'avait trouvée. Il n'y a que les erreurs qui appartenaient en propre à des personnes déterminées; la vérité n'appartient à personne, ou plutôt, à tous d'une manière égale, car la vérité appartenait en dernière analyse à Dieu. Lorsqu'on citait un auteur, c'était ou bien pour le réfuter, ou bien pour bénéficier de son autorité s'il s'agissait d'un père de l'église. On remarquera que Saint Anselme ne cite que très rarement, même l'auteur chez qui il a le plus puisé, Saint Augustin. Il ne le fait que pour mettre sous sa protection ses opinions ou sa terminologie. Le manque de citations ne prouve donc rien. Seule une analyse intrinsèque peut nous permettre de résoudre la question. Rousselot a essayé de montrer une influence de Jean Scot Érigène sur Saint Anselme, presque une identité de doctrines: nous croyons qu'une étude attentive

1 Theologus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro et nostri temporis Johannes Scotus. Hugues de St. Victor, Migne CLXXVI, 765.

2 Wenn auch das Werk *De divisione naturae* schon im 9. Jahrh. einen großen Leserkreis sich erobert hat, so hat es doch, wie wir schon weiter oben gesehen, auf die Methode und Denkrichtung der Früh- und Hoch-Scholastik keinen irgendwie nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Grabmann, 210.

3 Für eine Abhängigkeit Anselms von Scotus Eriugena, wie sie ab und zu, wenn auch schüchtern, behauptet wurde, fehlt jeder stichhaltige Beweis. Grabmann, I, 206.

de nos auteurs ne nous permet nullement de soutenir cette opinion. Il y a, en outre, un argument externe contre la possibilité d'une telle influence, qui n'est pas tout à fait sans valeur.

Les œuvres de Jean Scot ne se trouvent mentionnées ni dans le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye du Bec qui est parvenu jusqu'à nous, ni dans la liste des livres légués au monastère par Philippe, évêque de Bayeux. Ces deux listes prouvent que la bibliothèque de l'abbaye était très riche grâce aux efforts de ses abbés et de ses écolâtres; elle possédait une très nombreuse collection de livres. Lanfranc avait déjà commencé de corriger les manuscrits que possédait l'abbaye, et en faire copier d'autres par ses moines. Saint Anselme consacrait une partie de ses nuits à corriger les copies et ne négligeait aucune occasion pour se procurer des livres. Toutefois, le nombre des livres que possédait le pauvre monastère de Herluin devait être assez restreint, et il est fort improbable que sa bibliothèque ait été, du temps de Saint Anselme, plus riche en livres que 100 ans plus tard. Les livres étant extrêmement chers, le pauvre monastère du Bec ne pouvait pas se permettre d'en acheter beaucoup. Même les livres canoniques étaient tellement rares, que les épîtres de Saint Paul ne se trouvaient pas dans tous les monastères; que faut-il donc penser des autres! Il est vrai qu'au temps où Saint Anselme devint abbé, l'abbaye était une de plus riches et des plus puissantes de Normandie — mais en tout cas, il n'est pas probable qu'elle ait possédé plus de manuscrits qu'à la fin du XII^{ème} siècle et surtout qu'elle les possédât à l'époque de la composition du *Monologium*. Elle possédait probablement une centaine de volumes, les écritures canoniques, les œuvres des Pères, Cicéron, Priscien. On avait un grand nombre de manuscrits des Œuvres de St. Augustin. Toutes ses œuvres sont en plusieurs exemplaires — une preuve du soin particulier avec lequel St. Augustin fut étudié au Bec, un témoignage de la vénération dont il jouissait.

Ravaisson, qui a publié pour la première fois ce catalogue, n'en donne pas la description, il ne le date même pas. D'après Becker, le manuscrit remonte à la fin du XII^{ème} siècle¹, c'est à dire, avant la condamnation de De Divisione. Celui qui l'a dressé n'avait par conséquent aucune raison de ne pas mentionner les livres de Jean Scot. Nous pouvons en conclure

1 Plusieurs des livres mentionnés dans la liste de la donation de Philippe de Bayeux ne se trouvent pas dans le catalogue, ce qui permet de supposer qu'il fut dressé avant cette donation, et comme il mentionne les Sentences de Pierre Lombard, on devrait le dater, croyons nous, vers 1160.

que, selon toute probabilité, les œuvres de Jean Scot Érigène ne se trouvaient pas à la bibliothèque du Bec. Cette conclusion ne saurait certainement pas être acceptée comme une preuve décisive — mais elle ne laisse pas d'infirmier singulièrement la thèse de Rousselot.

Pour le Pseudo-Denys l'Aréopagite, la question est moins simple. Ses œuvres se trouvent mentionnées dans le catalogue comme dans la liste des livres données par Philippe de Bayeux¹. Il est en outre cité par Saint Anselme dans une de ses homélies².

Nous allons donc examiner ces influences possibles, et essayerons de montrer que seule l'influence de Saint Augustin peut être retrouvée dans l'œuvre de St. Anselme, et qu'à elle seule, elle suffit pour expliquer la genèse de ses doctrines. Ni Jean Scot Érigène, ni Saint Denys ne sont pour rien dans ses théories. Rien n'indique qu'il connut Érigène, en tout cas son influence fut nulle. Ce qui détermine la ressemblance, ce sont les éléments augustinien, très nombreux et très importants chez Jean Scot. Mais ces éléments, Saint Anselme les a reçus directement de Saint Augustin; quant à ce qui était propre à Jean Scot, rien ne se retrouve dans l'œuvre du Docteur Magnifique.

L'influence de Saint Denys ne nous paraît pas non plus avoir été d'une importance appréciable. Rien n'indique que Saint Anselme en ait eu une connaissance approfondie³. Aucun des termes, aucune des expressions

1 In uno: Libri beati Dionisii. Libri Dionisii Areopagite. In uno vol: De celesti ierarchia, lib. I. De ecclesiastica ierarchia, lib. I. De divinis nominibus, lib. III. De mistica theologia, lib. IIII. Item ipsius ad diversos epistola, X. In eadem Boetii de trinitate, libri IIII. Tituli librorum beccensis amarii. Cité par G. Bekker op. cit.

Tituli librorum quos dedit Philippus episcopus bajocensis ecclesiae becci. Ierarchia Dionisii. Ibid.

2 De hac et venerandus Pater Dionysius ait, sicut et alibi meminimus: Divina caligo est inaccessible lumen in quo habitare Deus dicitur, et invisibili eo existente propter supereminentem claritatem, et inaccessiblei eodem per super-excellentiam superessentialis luminum manationis. In hoc sit omnis Deum scire et videre dignus, cum non videndo neque cognoscendo, vere super visionem et cognitionem factus hoc ipsum cognoscens, quia post omnia est sensibilia et intelligibilia, et prophetiae videns. Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est et non potero ad eam (Ps., 138, VI). St. Anselmus, Homilia, IV.

Le passage cité se trouve dans la lettre du Ps. Denys Dorotheo ministro. Trad. de Jean Scot. Migne, P. L. CXXII, 1178.

3 Il est même probable, croyons-nous, qu'il n'eût aucune à l'époque de la composition du Monologium, car nous ne pouvons admettre qu'une pensée si originale et si puissante n'eût laissé aucune trace, aucune influence sur l'esprit de St. Anselme.

si caractéristiques du Pseudo-Denys, que Jean Scot Érigène avait adoptés, ne se retrouve chez Saint Anselme.

Ces termes, comme par exemple, ceux des théologies positive (affirmative ou cataphatique) et négative (apophatique) seront repris plus tard par les Docteurs scolastiques. L'idée, bien qu'atténuée, se trouve chez Saint Anselme; nous ne doutons pas, qu'il les eût adoptés, s'il les avait connus, comme il aurait certainement adopté les termes si expressifs de superbonté, superessence, supersubstance pour caractériser Dieu. Saint Anselme qui avait si bien montré l'insuffisance des termes „essence“ et „substance“ appliqués à Dieu, n'aurait certainement pas manqué d'employer ces termes spéciaux, ne s'appliquant qu'à Dieu, seuls dignes de l'infinie majesté divine. Il n'aurait certainement pas dit qu'il est forcé d'employer le terme „substance“ puisqu'il est le seul qu'il possède, s'il avait connu les œuvres de Scot ou du Pseudo-Denys.

Ce n'est pourtant, encore une fois, que l'analyse intrinsèque qui nous permettra de juger si les idées du Pseudo-Denys ont eu une influence sur la formation de la doctrine du Docteur Magnifique.

Elle nous montrera, croyons nous, qu'elles n'ont, pour ainsi dire, rien de commun, sauf le fonds néoplatonicien et chrétien.

Aucune des idées aréopagétiques ne se retrouve chez Saint Anselme — ni celle de la hiérarchie, ni celle des noms divins, ni celle des théophanies, ni celle de la théologie mystique avec sa doctrine de l'élévation de l'âme à Dieu par la voie de la vision unitive. Une influence du Pseudo-Aréopagite, comme celle de Jean Scot ne peut pas, nous semble-t-il, être admise. L'étude et la confrontation des doctrines ne pourra, croyons nous, que corroborer notre affirmation.

Nous passons maintenant à cette étude, en commençant par les sources possibles — pour arriver, après les avoir écartées, à la seule source certaine, à Saint Augustin.

Chapitre V

LE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE¹

Les écrits connus sous le nom de Denys l'Aréopagite peuvent être considérés comme un achèvement de la pensée dogmatique et mystique

¹ Le problème des écrits aréopagitiques ne peut pas, à notre avis, être considéré comme complètement résolu, malgré les beaux travaux des historiens catholiques allemands Hugo Koch et J. Stiglmayr, S. J. Produits pour la première fois par les Césariens monophysites au concile de 532, ces écrits, malgré les doutes sur leur authenticité, exprimés à cette époque même par les membres orthodoxes du concile, furent bientôt universellement reconnus comme appartenant, en effet, au disciple de l'Apôtre des Gentils. Tout le moyen âge persista dans cette croyance, sauf peut-être Michel Psellos qui, en tous cas, n'osa pas nier l'autorité de ces écrits. Lorenzo Valla fut le premier qui en démontra l'inauthenticité. Le caractère apocryphe de ces œuvres peut être considéré de nos jours comme universellement admis, et les historiens de la valeur d'un Harnack ou d'un Bardenhewer s'accordent à fixer la date de leur composition à la fin ou au dernier tiers du V. siècle. Les récents travaux de Stiglmayr, (*Das Aufkommen der areopagitischen Schriften*, 1895) et de Koch, (*P. Dionys. der Areopagite und das Mysterienwesen*, 1900) ont pleinement démontré le caractère pseudo-épigraphique de l'œuvre aréopagitique. Koch apporta des preuves nouvelles au fait, reconnu depuis longtemps, de l'influence de Proclus sur notre auteur : en comparant les Noms divins avec le *De Malo*, conservé seulement dans une traduction latine, il releva des ressemblances qui ne peuvent s'expliquer que par une imitation consciente ; par là même fut fixée la date approximative de ces compositions.

Il nous semble toutefois que l'on ne peut souscrire sans réserve à la conclusion de Koch. Les écrits aréopagitiques, dit-il en substance, sont un faux et l'œuvre d'un faussaire conscient, commis à propos délibéré.

Voici les doutes que nous croyons pouvoir opposer à la conclusion du savant historien : un faux n'est jamais commis sans but. Nous devons donc chercher par qui et pour quel but il a pu être commis. Si l'on considère le fait que ce sont les Césariens qui pour la première fois produisirent ces œuvres, on serait tenté de leur en attribuer la composition. Dans ce cas-là, comme l'a indiqué déjà Mgr. Darboy, on ne peut comprendre que le faussaire ait si peu favorisé les doctrines de son parti. Si ces écrits étaient réellement l'œuvre d'un

de l'église grecque. Dans aucune autre œuvre cette pensée ne s'est élevée aussi haut, aucune ne montre aussi complètement développés les traits essentiels et caractéristiques de la spéculation byzantine. C'est une

fausserie conscient, on pourrait y trouver la trace du but de leur composition, ce qui n'est pas le cas.

Ensuite, nous ne voyons nullement expliqué le fait que l'auteur inconnu des écrits aréopagitiques, tout en invoquant l'autorité de Saint Paul, dont il se proclame disciple — à quoi il avait certainement autant de droits que, par exemple, Proclus de se nommer disciple de Platon, — ne parle jamais de l'apôtre comme de son maître dans la connaissance du mystère divin, ne rattache jamais ses opinions à l'enseignement de Saint Paul, mais cite bien souvent, avec des expressions de vénération sans borne en le nommant son maître, un certain Hiérophée, personnage absolument inconnu, ne jouissant d'aucune autorité. Il semble qu'un fausserie n'avait aucun intérêt de citer Hiérophée, et tout intérêt, au contraire, de mettre ses opinions en rapport et sous l'autorité de l'apôtre.

La manière même dont le Pseudo-Denys use des écrits de Proclus, nous semble ne point permettre d'attribuer son œuvre à un fausserie. En effet, les hommes de son temps avaient une autre conception de la propriété littéraire que nous. Le concept de plagiat n'existait point, et les auteurs se copiaient les uns les autres avec une sérénité parfaite. Il est donc fort compréhensible que, ayant trouvé dans Proclus des théories qui lui paraissaient justes, le Pseudo-Denys ne se fit aucun scrupule de les lui emprunter. Toutefois, si les écrits aréopagitiques furent, comme l'affirment Koch, Stiglmayr, Bardenhewer, écrits pendant le dernier tiers du V. siècle, — sans oublier l'invraisemblance d'un faux qui resterait inutilisé pendant une cinquantaine d'années — il faudrait considérer le Pseudo-Denys comme un fausserie fort naïf et fort inhabile, s'il introduisait dans son faux des passages tirés de l'œuvre d'un écrivain aussi connu et célèbre que Proclus. Les plagiaires de nos jours qui voudraient copier un livre de M. Bergson, feraient preuve d'une grande naïveté ; c'est pourtant ce qu'on attribue au Pseudo-Denys, et le Pseudo-Denys n'est rien moins que naïf. En effet, s'il fallait beaucoup de sagacité et de pénétration pour reconnaître les emprunts du Pseudo-Denys dans la traduction latine du traité de Proclus, il n'en fallait aucunes pour des lecteurs qui pouvaient avoir en mains l'original grec.

La théorie de Langen, selon laquelle les parties pseudo-épigraphiques seraient ajoutées plus tard à l'œuvre primitive, nous semble donc pouvoir être soutenue avec certaines modifications. Tout ceci ne nous donne d'ailleurs aucune lumière sur l'auteur réel de la théologie mystique, pas plus que sur son maître Hiérophée, ni sur le milieu intellectuel où purent naître des œuvres de cette valeur. L'opinion de Frothingham, qui voudrait reconnaître Hiérophée dans Stephen Bar Sudaïli, ne nous semble pas pouvoir soutenir l'examen critique. Il n'y a aucune ressemblance entre les fragments de Hiérophée cités par le Pseudo-Denys et les théories de Stephan Bar Sudaïli, pas plus qu'entre son panthéisme nihiliste et la mystique théiste et orthodoxe du Pseudo-Denys. Il est évident

œuvre de la plus haute mystique spéculative, l'œuvre d'un esprit profondément imbu de toutes les méthodes comme de tous les résultats de la spéculation alexandrine; pour tout dire, c'est l'œuvre d'un Néoplatonicien chrétien voulant coordonner et unir par la contemplation mystique les données et les doctrines de la métaphysique plotinienne avec celles de la révélation chrétienne. Ses œuvres eurent une influence exceptionnelle sur la pensée chrétienne de l'Orient, une influence également des plus considérables sur la pensée scolastique et mystique de l'Occident. Son autorité était énorme parce qu'on le croyait disciple et successeur immédiat des apôtres, tout en l'identifiant quelquefois avec Saint Denys, le premier évêque de Paris.

Outre Jean Scot Érigène, qui traduisit en un latin lisible les œuvres de St. Denys, et qui en relève en ce qui constitue la partie la plus manifeste de son œuvre théologique et philosophique, le Pseudo Denys fut le maître par excellence des mystiques allemands, et Meister Eckehart le cite dans presque tous ses sermons allemands comme dans ses œuvres latines.

Albert le Grand avait une très haute considération pour Saint Denys, et quant à Saint Thomas, non seulement il en écrit un commentaire, mais on peut dire presque sans exagération¹ que si les œuvres de l'Aréopagite étaient perdues, les citations de l'Aquinat permettraient de les reconstituer². En plus, un témoignage de la très haute valeur que le moyen âge attribuait aux écrits aréopagiques, sont les nombreuses traductions latines qui en furent faites à des époques différentes³.

Le codex pseudo-dionysiacus tel que nous le connaissons se compose de trois ouvrages, intitulés: Les Noms divins, la Hiérarchie céleste et la Hiérarchie ecclésiastique, d'un petit traité sur la théologie mystique et de quelques (dix) lettres.

Le Pseudo-Denys cite lui-même encore quelques œuvres: Hypotyposes théologiques, Hymnes divins, Théologie symbolique, De l'âme, Des choses intérieures et sensibles, De l'hiérarchie de l'Ancien Testament, Du

que si le livre de Hiérothée fut réellement écrit par Bar Sudaïli, ce fut un faux, fait après la reconnaissance publique de l'autorité du Pseudo-Denys, faux conçu et exécuté justement pour faire bénéficier les idées de Stephen Bar Sudaïli de l'autorité attribuée par contre-coup au maître de Saint Denys.

1 Cf. Darboy, Oeuvres de St. Denys l'Aréopagite, Préface. Paris 1845.

2 Durantel, Les citations de Denys l'Aréopagite chez St. Thomas d'Aquin. Paris 1918.

3 Il en existe plusieurs dont une faite déjà par Hilduin, avant celle de Jean Scot. Elle était, d'ailleurs, parfaitement illisible, si l'on juge d'après les fragments qui en sont conservés.

juste jugement. Ces ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous; ils sont perdus — si toutefois ils furent jamais écrits réellement. Nous devons avouer que cela nous paraît assez douteux. Il semble assez peu probable que des œuvres d'une aussi grande valeur puissent disparaître sans laisser absolument aucune trace. Vu la grande autorité dont jouissait Saint Denys, on devrait s'attendre à retrouver une influence de ces œuvres dans celles de ses contemporains; il n'en est rien. Tous les manuscrits que nous possédons de ses œuvres, tant grecs que syriaques, sont absolument semblables, et ne contiennent que les livres mentionnés plus haut. D'ailleurs ces œuvres feraient bien souvent double emploi avec celles que nous possédons. Nous avons donc, croyons nous, des raisons suffisantes pour douter de l'existence de ces livres soi-disant perdus¹.

Le système aréopagitique peut être appelé le système de la gnose chrétienne. Son auteur a accompli la tâche que s'était posée Origène. Il offre par ses analyses positives une sorte de gnose orthodoxe, qui donnait, par la théorie des hiérarchies, un fondement dogmatique au sacerdoce et à l'organisation de l'église.

Nous retrouvons dans les doctrines du Pseudo-Denys sur Dieu et le monde beaucoup d'éléments que nous connaissons déjà, que nous avons déjà analysés chez Saint Anselme. Nous les retrouverons encore une fois chez Saint Augustin; tous les trois, ils sont des Néoplatoniciens², comme tous les trois sont des chrétiens. Mais les nombreux éléments communs, les ressemblances profondes, ne doivent pas nous dissimuler les différences, non moins nombreuses et non moins profondes, de leurs doctrines.

1 Cf. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Mysterienwesen* 1900; Stiglmayr, S. J., *Das Aufkommen der areopagitischen Schriften*. 1895. Le même raisonnement pourrait s'appliquer également aux livres perdus du fameux Hiérophée, et l'on pourrait se demander s'il ne faut pas voir dans cet illustre théologien une simple fiction. Le titre d'un des livres de Hiérophée est celui d'un ouvrage bien connu de Proclus.

2 L'influence, reconnue depuis bien longtemps, des idées de Proclus sur la doctrine du Pseudo-Denys a fait mésestimer, à notre avis, et même quelquefois complètement perdre de vue celle, bien plus importante et considérable pourtant, des Ennéades. Nous croyons que les rapprochements des textes et des doctrines ne permettent point de douter que le Pseudo-Denys ait connu et bien pénétré l'esprit de la philosophie de Plotin, et cela à tel point que s'il était permis de douter de l'existence réelle de Hiérophée, ou pourrait être tenté de ne voir dans cet illustre inconnu qu'une désignation pseudonyme de Plotin, qui, en tout cas, est bien le maître du Pseudo-Denys. Connaissait-il Philon? Nous ignorons s'il le connut directement: dans tous les cas, il a dû le connaître par St. Grégoire de Nysse.

Un esprit de système, un esprit de puissante unité règne dans l'œuvre aréopagitique, mais la marche de l'analyse suit une direction opposée à celle qu'elle suit chez Saint Anselme ou Saint Augustin. Saint Augustin vient à Dieu, pour ainsi dire, en remontant, en prenant le monde et l'âme comme points de départ. Il analyse l'âme et les phénomènes spirituels, il y trouve comme dans un miroir, comme dans une image, les traits essentiels de Dieu, inaccessible et inconnaissable en son être propre, visible pourtant dans le miroir de l'âme. Saint Anselme procède, en somme, de la même manière: il remonte du monde créé au Dieu créateur. Il ne s'attarde pas aux analyses psychologiques et transpose avec une hardiesse plus grande encore que celle de Saint Augustin, les traits des esprits créés dans l'esprit créateur. C'est en partant du monde, par une sorte d'induction transcendante que Saint Anselme cherche à comprendre Dieu. L'Aréopagite se jette hardiment dans les profondeurs de l'essence divine; il l'analyse et la décrit selon les données de la révélation; il cherche à parvenir lui-même à une connaissance absolue et immédiate, intuitive et mystique, qu'il ne réserve pas aux seules âmes bienheureuses. Il ne veut pas comprendre Dieu par le monde, c'est au contraire le monde et l'âme humaine qu'il cherche à comprendre par analogie avec Dieu.

Comme les autres Pères de l'Église, il distingue une théologie positive, affirmative, cataphatique et une théologie négative, apophatique. Cette distinction est même beaucoup plus claire et plus nette chez lui que chez ses prédécesseurs; elle est fixée par la terminologie¹, détail que nous ne trouvons ni chez Saint Anselme, ni chez Saint Augustin.

Tandis que ces derniers passent, en quelque sorte, par-dessus la théologie négative pour aboutir le plus vite possible à la théologie positive et affirmative, c'est la marche exactement contraire que suit le Pseudo-Denys. Tandis que, pour Saint Anselme comme pour Saint Augustin, la théologie négative, en exposant les difficultés inhérentes à la connaissance de Dieu, prépare l'âme à cette connaissance et à son élévation vers Dieu, tout en lui faisant comprendre en même temps le caractère incomplet, fragmentaire et relatif de cette connaissance, les rôles sont complètement intervertis chez le Pseudo-Denys. D'après lui, c'est justement la théologie positive qui n'est qu'une sorte de préparation à la théologie négative, qui

1 Nous avons déjà indiqué que ce manque de fixation terminologique nous semble une preuve que les œuvres de l'Aréopagite ne furent point connues par Saint Anselme.

seule peut nous donner une connaissance plus directe de Dieu¹, nous conduire vers une intuition et une contemplation mystiques. La théologie négative est par conséquent plus parfaite, plus digne d'être appelée théologie, tout en n'étant pas absolue elle-même, que la théologie positive, nécessairement approximative et essentiellement relative et inexacte.

Nous chercherions en vain chez le Pseudo-Denys une analyse des relations entre la foi et l'intelligence, une méthodologie de la science théologique comme nous l'avons trouvée chez Saint Anselme. La foi est nécessaire pour la connaissance, la foi est présupposée par l'intuition. Elle seule peut nous conduire à la connaissance immédiate de Dieu, nous permettre de nous élever vers lui et de l'atteindre dans l'union mystique. La foi est nécessaire à la purification de l'âme, purification présupposée par la connaissance et l'union. Mais leurs relations ne sont pas analysées d'une manière exacte, la détermination de la foi n'est point faite, l'autorité des Écritures Saintes est admise et suivie en quelque sorte naturellement, en tant qu'autorité de la révélation divine. D'ailleurs la notion de la foi — *πίστις* — a toujours eu chez les pères grecs des éléments contemplatifs et même spéculatifs. La foi n'est jamais opposée, ni même séparée de l'intelligence, de la raison — *γνώσις* — car elle est elle-même intelligente et rationnelle².

La révélation est, pour le Pseudo-Denys, surtout une révélation de vérités spéculatives, et l'Évangile — la révélation d'un système de métaphysique. Dans son traité sur les noms divins, l'Aréopagite utilise les données des écritures, ainsi que les théories néoplatoniciennes sur l'Un; il traite un problème de métaphysique religieuse, et utilise toutes les sources qu'il possède, la spéculation comme la révélation. Il ne craint pas d'analyser l'essence divine; il cherche à mener l'âme par une analyse métaphysique à une élévation mystique. Dieu est le mot qui se rencontre le plus souvent dans ses écrits; il en forme une série de composés; il crée des mots comme „superdivin“. Rien ne lui semble assez élevé, assez puissant, pour pouvoir rendre les caractères de l'Être suprême; son œuvre toute entière prend l'apparence d'une hymne à la majesté ineffable

1 Ce n'est pas elle-même qui nous la donne, car pour le Pseudo-Denys toutes assertions, aussi bien affirmatives que négatives, ne sont que relatives lorsqu'il s'agit de Dieu: mais elle nous conduit à l'union contemplative.

2 *Ἡ πίστις ἀναπόδεικτος γνώσις ἐστίν, γνώσις ἀληθῆς τῶν ἀπορρήτων ἀγαθῶν ἀναποδεικτική.* Maxime le Confesseur, *De ambiguis*. Ed. Weser 25, 26. Clément d'Alexandrie; Strom. X, 57. *πιστὴ ἡ γνώσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις.* Cf. E. de Faye. Clément d'Alexandrie, 2^e éd. Paris 1906, p. 214 et suiv.

de Dieu. Sa langue est une langue de sacerdoce, obscure parfois, mais belle et majestueuse, et une prière ardente commence et clôt ses traités.

La meilleure source où nous devons chercher des données pour la connaissance de Dieu, la source unique, doit être pour nous l'Écriture Sainte. Puisque Dieu a daigné se révéler à nous, il serait téméraire et stupide de vouloir chercher à le connaître autrement que par sa révélation. La révélation est pour ainsi dire l'incarnation de la vérité objective, et sa connaissance a pour nous une valeur inestimable, même dans le cas où cette vérité nous reste incompréhensible. La foi en cette vérité n'est pas autre chose qu'une union avec elle, une union qui nous élève et nous rapproche de Dieu. Mais les Écritures Saintes parlent de Dieu souvent sous des formes symboliques, emploient des images profondes et obscures qui cachent leur vrai sens aux gens grossiers, indignes et incapables de le connaître, et ne le révèlent qu'à ceux qui se sont purifiés préalablement par la prière, par une vie chaste, et s'en rendent dignes par une étude incessante et assidue¹.

La tâche que se pose l'auteur des Noms Divins², est justement d'exposer et d'expliquer les prédicats que Dieu reçoit dans les Écritures³

1 Le sens du symbolisme scriptural est, pour Saint Augustin, parfaitement opposé. Ce n'est point pour cacher leur vraie signification que les Écritures emploient des symboles, c'est, au contraire, pour se rendre accessibles aux humbles et pauvres d'esprit, pour être compris par tous, les savants comme les ignorants. C'est un moment bien caractéristique de la spéculation mystique de l'église grecque, que cette affirmation implicite d'un christianisme double, exotérique et ésotérique, christianisme des simples, des ignorants et celui des savants, des gnostiques.

2 Les Noms divins feraient double emploi avec la Théologie symbolique, ce qui nous confirme dans l'opinion de l'inexistence d'un pareil ouvrage.

3 Sed quia et hoc mysticis eloquiis est decentissimum, per incomprehensibilia et divina aenigmata occultare et inviam multis ponere sacram abditamque super mundanorum intellectum veritatem. Est enim non omnis sacer, neque omnium ut eloquia aiunt scientia. Coel. Hier., II, col. 1041 A.

Ipsi per deplusiones invium prae-honorificaverunt, sic excedente anima suis cognationibus, et per omnes divinas intelligentias proficiscente, quibus remouetur quod est supra omne nomen, et omne verbum, et scientiam, novissimorumque omnium ipse contingente, quantum et nobis illud contingere possibile est. Has nos intellectuales divinas nominationes concordantes, quantum licet, replicavimus, non solum earum diligentia deficientes — hoc enim vere et angeli dixerint — neque juxta angelos ex earum hymnodia. Et novissimis enim relinquuntur potentissimi apud nos theologorum. Div. Nom., XIII (3, 4), col. 1170—71.

Saintes¹. Les Hypotypes théologiques devaient contenir l'analyse de la doctrine de la Trinité, de la Vie intérieure de la Divinité et de l'Incarnation du Verbe.

Les noms divins dont il s'agit dans ces analyses sont les noms que Dieu, innommable et ineffable en lui-même, reçoit en tant qu'il entre en relation avec le monde fini dont il est le créateur, la cause transcendante². Ces noms expriment sa nature en tant qu'elle se révèle dans le monde créé, lorsque Dieu sort, pour ainsi dire, de son inaccessible et impénétrable unité, se fait multiple et assume des relations avec les créatures en tant que créateur, sans cesser toutefois de rester absolument un, parfaitement indivis, absolument simple et inconnaissable en lui-même³.

1 Sic omnes theosophi et occulta inspiratione prophetae, sanctis incontaminatis distinguunt sancta sanctorum, et dissimilem sanctam figurationem honorant, ut neque divina immundis tractabilia sint . . .

Et divina itaque honorificant veris negationibus, et ad novissima compactarum resonantiarum diversis similitudinibus. Nihil ergo inconsequens, si et caelestes essentias ex inconvenientibus dissimilibus similitudinibus reformant, secundum dictas causas. Coel. Hierarchia, II, col. 1043 CD.

. . . Harum quidem et unitatem et discretionem quascunque in eloquiis divinas causas invenimus, in theologicis characteribus, propria de unoquoque percipientes quantum possibile exposuimus: ea quidem relegentes vera ratione et replicantes et sacrum et revelatum intellectum in manifesta eloquiorum spectacula adducentes: his vero ut mysticis et secundum divinam traditionem super intellectualem operationem retrusi. Omnia enim divina et quaecunque nobis manifestantur participiis solis cognoscuntur. Haec autem qualia quando sunt secundum proprium principium et fundamentum, super intellectum sunt, et omnem essentiam et scientiam. Div. Nom., II (7), col. 1123, B.

2 ὧν totius esse secundum virtutem superessentialem est substituens causa et creator existentis subsistentiae, substantiae, essentiae, naturae principium et mensura seculorum . . .

Etenim Deus nondum est ὧν, sed simpliciter et incircumfinite totum in seipso esse coambiens . . .

Magis autem neque est sed ipse est esse existentibus, et non existentia solum sed ipsum esse existentium ex ante aeternaliter onte. Div. Nom., V (4), col. 1148 B.

Ὁ ὧν . . . ὑπὲρ εἶναι ὃν (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὑπερουσίως αἰτία ὑπόστασις ἐστὶ τὸ γοῦν εἰς ὑπόστασιν καὶ ὑπαρξιν συντελοῦσα ὅλον τοῦ εἶναι συλλήβδην . . .

Div. Nom. V, 4, Col. 836 C.

3 Non enim essentiam quandam divinam aut angelicam esse dicimus, per se ipsam essendo essendi quae sunt omnia causam; solum modo enim essendi omnia quae sunt et ipsum esse superessentiale principium et essentiam et causalem. Neque vitae parentem aliam deitatem praeter superdivinam omnium quaecunque vivunt et editae vitae causam vitam. Neque colligentem dicendum prin-

De tous les noms divins, il faut placer au premier plan le nom de Bon, car la Bonté doit être considérée comme la cause du monde, comme la source de toutes les relations de Dieu et du monde. C'est à cause de sa bonté, par elle et pour elle que Dieu créa le monde, et c'est son premier attribut¹. La Bonté appartient à Dieu comme la lumière appartient au soleil; c'est la lumière de Dieu², soleil spirituel du monde spirituel. La

cipales existentium et creatrices essentias et substantias, quas quidem et deos existentium et creatores promptos confestim perfecerunt, quos vere et prompte dicendum, neque ipsi formaverunt non existentes, neque patres eorum. Sed per seipsum esse, et per seipsam vitam et per seipsam deitatem dicimus principaliter quidem et deiformiter et causaliter unum omnium superprincipale et supercausale principium et causam. Participaliter autem editas ex Deo non participante providas virtutes, per seipsam deificationem, quas existentia proprie sibimet ipsis participant et existentia et viventia, et divina et sunt et dicuntur. Div. Nom., XI, col. 1167 C.

Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θεῖαν, ἢ ἀγγελικὴν εἶναι φαμεν τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν (μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὑπερούσιον, ἀρχὴ, καὶ οὐσία, καὶ αἴτιον) οὐδὲ ζωογόνον ἄλλῃ θεότητι παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων, ὅσα ζῆ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζῶν, οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἄστινας καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὔς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ ἤδεισαν (οὐκ ὄντας) οὔτε οἱ πατέρες αὐτῶν·

ἀλλ' αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν· ἀρχικῶς μὲν οὖν, θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν· μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ Θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα, καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα...

Div. Nom. XI, § 6, 953 C—955 A.

1 Per ipsum et propter ipsum minora et meliora conversibiliter amant et sociative aequiformia, aequae honorabilia et meliora minora provide... Div. Nom., IV (10), col. 1134 C.

2 On reconnaît l'image traditionnelle des Néoplatoniciens.

Omnia quaecunque sunt et fiunt, per bonum et optimum sunt et fiunt, et ad hoc omnia videt, et ab ipso moventur et continentur, et propter ipsum et per ipsum, et in ipso omne principium exemplativum, consummativum, intellectuale, speciale, formale et simpliciter omne principium...

Omnia quae sunt, ex bono et optimo, et omnia quae non sunt' superessentialiter in bono et optimo: et est omnium principium et finis superprincipale et superfinale...

(Il est à noter que J. Scot traduit optimum lorsque le Pseudo-Denys parle de la beauté.) Div. Nom., IV (10), col. 1134 B.

Oportet de hoc dicere, quando quidam divinorum nostrorum sacrorum magistrorum, et per seipsam bonitatis et deitatis substitutricem aiunt plusquam optimam et plusquam divinam per seipsam bonitatem et divinitatem, dicentes esse beneficam et deificam ex Deo procedentem donationem, et per seipsam

Bonté absolue apparaît comme l'absolument beau et comme la Beauté absolue — *καλὸς καὶ καλόν* — car tout ce qui est beau tient sa beauté de Dieu et Dieu seul ne la tient de personne. Étant absolument bon et beau, Dieu est aimé de tous les êtres, il est lui-même l'Amour. — *ἀγαπεῖον καὶ ἀγάπη*; il aime tout, et tout amour provient de lui¹. L'amour divin est un amour au plus haut degré, un amour passionné — *ἐραστὸν καὶ ἔρωος*. Cet amour est un amour extatique qui émane de Dieu et revient à lui, donnant au monde la vie et le mouvement. Il est la force motrice, la vie du monde²; il est le même dans les deux directions: de Dieu au monde, et du monde à Dieu. C'est par un seul et même amour que Dieu aime le monde, qu'il s'aime soi-même et est aimé par le monde. C'est cet amour qui ordonne et qui joint entre elles les différentes hiérarchies des différents êtres du monde³, qui régit leurs rapports mutuels, et fait que les plus hauts placés se tournent et se baissent vers les plus humbles et leur transmettent les dons de la sagesse et de la bonté divines.

L'Aréopagite distingue dans les êtres trois éléments, trois moments

formam per seipsam formificam fusionem, et totam formam, et particularem formam et universaliter bona et particulariter bona. Div. Nom., XI (6), col. 1167 D.

1 Ipse omnium causalis per bonitatis excellentiam omnia amat, omnia facit, omnia continet, omnia convertit et est etiam divinus amor optimus optimi per optimum. Div. Nom., IV, col. 1134 C.

2 Unum vero, quia omnia universaliter est per unius unitatis excellentiam, et omnium est et unius irreversibiliter causalis: nullum enim existentium est non participans unius sed sicut omnis numerus monade participat... sic omnia et pars omnium unum participant et essendo unum omnia sunt existentia...

Et sine quidem uno non exit multitudo, sine autem multitudine erit unum: sicut et monas ante omnem numerum multiplicatum... Div. Nom., XIII, col. 1169 C, D.

3 Bonum autem et pulchrum non separandum in ipsa in uno omnia comprehendenti causa...

Simpla enim et superexcellenti omnium bonorum natura omnis pulchritudo et omne bonum uniformiter secundum causam ante subsistit. Ex bono ipso omnibus existentibus esse secundum propriam rationem singula quaeque bona, et per bonum omnium copulationes et amicitiae et societates et bono omnia adunantur et principium omnium bonum velut factivum causale, et movens omnia, et continens ea proprie pulchritudinis amore et summum omnium et dilectissimum, velut perfectivum causale — propter enim bonum omnia fiunt — et exemplabile, quia secundum ipsum omnia segregantur. Ideo et id ipsum est optimo bonum quia bonum et optimum juxta omnem causam omnia concupiscunt, et non est quid existentium, quo non participat bonum et optimum... Hoc unum optimum et bonum singulariter est omnium multorum bonorum et optimorum causale. Div. Nom., IV (7), col. 1132 D.

constitutifs: l'essence (οὐσία), la force, puissance ou faculté (δύναμις) et l'action (ἐνέργεια) et semble ordonner les noms divins d'après ce schéma, d'après les rapports de Dieu avec ces moments différents de l'être.

Tout ce qui est, doit posséder l'être en général¹, avant d'être quelque chose de déterminé. Nous pouvons distinguer parmi les êtres ceux qui possèdent non seulement l'existence, mais encore la vie: une classe plus restreinte encore sera formée par les êtres qui possèdent l'existence, la vie et la conscience. Les êtres conscients se répartissent également entre plusieurs classes, selon les degrés de conscience qu'ils possèdent. Ces degrés sont assez nombreux, commençant par l'obscur perception sensuelle des animaux inférieurs, et se terminant par l'intuition pure des purs esprits (séraphim). Dieu, comme la cause et la source de tout, cause et source de la vie comme de la conscience, s'appelle Être (ὁ ὢν, τὸ ὢν), Essence (οὐσία), Vie (ζωή) Sagesse, Intelligence, Verbe, Vérité (σοφία, σοφός, νοῦς, λόγος, ἀλήθεια). Dieu est la cause des êtres, non seulement en tant qu'êtres déterminés², mais aussi et avant tout, cause de l'être en tant

1 Proinde et primarum ipsarum optimus substitutor dicitur esse, deinde totarum earum, deinde particularium ipsarum, deinde totarum ipsarum participationum, deinde particulariter earum participantium...

... Diligens omnium causalis summitas omnium, et superessentielle et supernaturali omnino superexcellit ea, quae sunt secundum qualemunque essentiam et naturam. Div. Nom., XI (6), col. 1167 C, 1168 A.

Διὸ καὶ τῶν πρώτων αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι εἴτα τῶν ὅλων αὐτῶν εἶται τῶν μερικῶν αὐτῶν· εἴτα τῶν ὅλων αὐτῶν μετεχόντων, εἴτα τῶν μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων...

Ἰνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ἢ πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον, καὶ ὑπερφύες πάντῃ ὑπερέχῃ τῶν καθ' ὅποιαν τινὰ ποτε οὐσίαν καὶ φύσιν.

Div. Nom. XI, § 6, 955 A—B.

Et ipsum vero esse ex ante onte, et ab ipso est esse, et non ipse esse, et eum habet esse et ὢν principium et mensura ante essentias ὢν et ontis, et seculi et omnium substantificum principium, et medietas et consummatio. Div. Nom., V (8), col. 1150 A.

2 Primum igitur ipsius per seipsum esse donationum per seipsam summa bonitate praemissa, et maxima prima participantium laudant. Et sunt ex ipsa, et in ipsa, et ipsum esse et existentium principia et existentia omnia et quae utcumque ab esse continentur: et hoc immensurate et convolute et unite. Etenim in monade omnis numerus ante subsistit, et habet numerum omnem monas in semet ipsa singulariter et omnis numerus uniter quidem in monade... Et in centro omnis circuli lineae secundum primam unitatem consubstitutae sunt. Div. Nom., V (6), col. 1149 AB.

Πρώτην τοίνυν τὴν τοῦ εἶναι δωρεὰν τοῖς οὐσι παρ' ἐχόμενος ὁ Θεὸς, ἐκ ταύτης καὶ πρώτως ἡμεῖται, καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι πάντων, καὶ ἐν αὐτῇ σὺν

qu'être en général. De Dieu procèdent ainsi, et en Dieu existent d'abord l'être en soi, puis les différentes déterminations des êtres, et enfin les êtres particuliers, individuels. Mais tout ce qui existe existe idéalement en lui; c'est en lui que sont, dans une unité inséparable, les idées et les prototypes de tout ce qui est (*παραδείγματα*). Ces paradigmes sont unis à la nature divine elle-même, sont connus¹ et pensés et voulus par Dieu de toute éternité². En se connaissant, Dieu connaît tout et n'a pas besoin

εὐλημμένα διακρατοῦνται κατὰ ἀπλὴν τινα καὶ περιεκτικὴν τῶν ὅλων αἰτίαν καὶ ἄσχετον...

ἥ γὰρ μονὰς, ὡς αἰτία ἀριθμῶν, ἐνοσιδῶς, οὐ ποικιλλομένη, ἢ ἄλλως καὶ ἄλλως νοουμένη, τοὺς πάντας περιείληφεν ἀριθμούς· καὶ τὸ μέσον τοῦ κύκλου κέντρον ἀπάσας τὰς ἀπὸ τῆς περιφερείας εὐθείας περιέχει ἐνοσιδῶς, καὶ ἀπλῶς, καὶ ὁμοίως·

Div. Nom. V, § 6. 841 C—D.

... το πάντων αἴτιον ἐν, τὸ πρὸ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους καὶ μέρους καὶ ὅλων, καὶ ὅρου καὶ ἀοριστίας, καὶ πέραςτος καὶ ἀπειρίας, τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὀρίζον, καὶ πάντων καὶ ὅλων πάντων, καὶ ἅμα καὶ πρὸ πάντων, καὶ ὑπὲρ πάντα, καὶ ἐνικῶς αἴτιον, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἐν ὄν, καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὄν ὀρίζον, ἐπεὶ περ τὸ ὄν ἐν, τὸ ἐν τοῖς οὖσιν, ἐν ἀριθμὸν ἐστιν· ἀριθμὸς δὲ οὐσίας μετέχει. Τὸ δὲ ὑπερούσιον ἐν, καὶ τὸ ὄν ἐν, καὶ πάντα ἀριθμὸν ὀρίζει, καὶ αὐτὸ ἐστι, καὶ ἐνὸς, καὶ ἀριθμοῦ καὶ παντὸς ὄντος ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις.

Div. Nom. XIII, § 3, 980 C—D.

1 Cette connaissance n'implique pas une multiplicité en Dieu Un, ne rabaisse pas l'Un au rang de la seconde hypostase, de l'Intelligence, car — nous suivons ici le commentaire de Saint Maxime le Confesseur — ce n'est pas par une connaissance extérieure, intellectuelle et conceptuelle que Dieu connaît le monde. Il le connaît en tant qu'il se connaît lui-même, en tant que prototype suprême de toute essence, de toute existence et de toute perfection; les paradigmes ne sont d'ailleurs point isolés dans l'esprit divin, mais se mélangent et se compénètrent comme la lumière. Il connaît le monde en tant que le monde est créé par lui, en tant qu'il est son créateur; les paradigmes, les idées, ne sont pas seulement les pensées, mais également les éternelles volontés créatrices de Dieu. Et c'est en tant qu'objets de sa volonté créatrice qu'il connaît les choses de ce monde, directement pour ainsi dire, d'en dedans, en les formant, en les créant et par la création et non d'en dehors par une connaissance extérieure.

Bonitatem participatas ab existentibus ex Deo non participante provenientes copiosa fusione, et superscatentes, ut diligens omnium causalis summitas omnium, et superessentielle, et supernaturale omnino superexcellit ea, quae sunt secundum qualemcumque essentiam et naturam. Div. Nom., XI, col. 1168 A.

ἀγαθότητας μετεχομένας ὑπὸ τῶν ὄντων, ἐκ Θεοῦ, τοῦ ἀμεθέκτου, προϊούσας ἀφ' ὧν χύσει καὶ ὑπερβλύζουσας, ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ἢ πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον, καὶ ὑπερφνὲς πάντῃ ὑπερέχῃ τῶν καθ' ὅποιαν τινὰ ποτε οὐσίαν καὶ φύσιν.

Div. Nom. XI, 6, Col. 956, B.

2 Paradigmata autem dicimus esse ipsas in Deo existentium substantificas

d'une autre science; en se connaissant Dieu connaît les paradigmes¹, Dieu connaît toutes les créatures avant même qu'elles commencent à exister et reçoivent un être séparé de la substance divine².

L'absolu est non seulement l'essence de l'être et de ses déterminations³, mais encore une force toute puissante qui continuellement et éternellement conduit, régit, soutient et maintient le monde. Rien ne peut se soustraire à cette influence de la divinité: elle est la source de toute force et nécessaire à toute activité. Dieu donne à chaque être autant de force qu'il lui convient, en correspondance avec sa perfection, avec la place que cet être occupe dans l'ordre et la hiérarchie de l'univers⁴.

et uniformiter praetextas rationes, quae theologia praedestinationes vocat, et divinas et optimas voluntates, existentium discretivas et factivas, secundum quas ipse superessentialis essentia omnia et praedestinavit et adduxit. Si autem philosophus dignum ducit Clemens, et ad aliquid paradigmata dici in existentibus antiquiora, provenit quidem non per propria et perfecta et simpla nomina ratio ipsi. Div. Nom., V (8, 9), col. 1150 D.

1 ... in tota omnium natura omnes secundum singula naturae rationes convolutae sunt per unam inconfusam unitatem: et in anima uniformiter secundum partes omnium providae totius corporis virtutes. Nihil ergo inconsequens ex obscuris imaginibus in omnium causale accedentes, supermundanis oculis contemplari omnia in omnium causali, et sibi invicem opposita uniformiter et unite. Div. Nom., V (6, 7), col. 1149 B, C.

2 Omnibus existentibus et seculis esse ex providente ontis. Et omne quidem seculum et tempus ex ipso: totius autem et seculi et temporis, et omnis utcumque ontis, qui est ante *ὄν* principium et causa et omnia ipsum participant, et a nullo existentium recedit, et ipse est ante omnia, et omnia in se constituit, et simpliciter si quis utcumque est, in ante onte et est et intelligitur et salvatur. Div. Nom., V (5), col. 1148 C.

3 *ὅτι πᾶσι τοῖς οἷσι, καὶ τοῖς αἰῶσιν αὐτοῖς, καθ' οὓς τὰ ὄντα τὸ εἶναι ἐστὶ παρὰ τοῦ προόντος, καὶ πάντων τούτων ὁ προὖν ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ συνέσθηκε, πρὸς τῶν ἄλλων αὐτὸς μετοχῶν τὸ εἶναι κεκληρωμένα.*

Div. Nom. V, § 5, 840 A.

4 Il y a une différence considérable entre l'idée de l'ordre de l'Aréopagite et celle de Saint Augustin. Pour le premier, l'ordre est essentiellement statique; c'est une hiérarchie des êtres disposés et placés d'après les degrés de perfection. Le dynamisme joue dans l'action des êtres de ces différents degrés d'être, dans la transmission hiérarchique des dons divins et ce n'est que l'homme qui peut monter ou descendre dans l'ordre immuable de la hiérarchie du monde. Pour Saint Augustin, l'ordre est dynamique et émane de la volonté de Dieu, qui régit les événements de ce monde et leur indique la voie à suivre. L'ordre est une loi, un commandement qui doit être suivi et exécuté. Il implique le mouvement, le devenir, le temps et un rapport immuable, non entre les êtres, mais entre les événements.

Si nous examinons les actions de Dieu, ses relations avec le monde fini, et les noms que nous pouvons lui attribuer en vertu de ces relations, nous verrons que nous sommes obligés de lui attribuer des déterminations parfaitement différentes, qui semblent incompatibles et même contradictoires¹. Dieu est en-dehors de toutes catégories — il leur est supérieur². Étant infiniment grand, Dieu se révèle dans l'infiniment petit (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*). Étant immuable et toujours égal à lui-même, il apparaît en son action sur le monde comme cause de mouvement et de changement. Il est le principe de ressemblance pour toutes les créatures, qui doivent toutes devenir semblables à lui, et, par là-même, semblables entre elles³. Pourtant, lui-même, il ne ressemble à rien⁴. Il soutient et

1 Omnia ergo huic existentia secundum unam omnium excelsam scientiam effe-
rendum quoniam quidem ex esse substantifica processione et bonitate inchoans,
et per omnia veniens, et omnia ex seipsa ut sit implens, et in omnibus existen-
tibus exultans, omnia quidem in seipsa superat, secundum primam simplici-
tates excellentiam, omnem duplicitatem respuentem. Omnia autem similiter con-
tinet secundum supersimplicatam suam multitudinem, et ab omibus singulariter
participatur — sicut et vox una existens et eadem a multis audientibus velut
una participatur. Div. Nom., V, col. 1151 A.

Neque quidem est hoc, hoc autem non est: neque ibi quidem est, ibi autem
non est; sed omnia est, ut causalis omnium, et in ipso omnia principia, omnes
confines, omnes conclusiones, omnia existentia coambiens et prae habens, et
super omnia est ut ante omnia superessentialiter super-*ᾧν*. Proinde et omnia
de eo et simul praedicantur et nihil est existentium: formosissimum, speciosissi-
mum, sine forma, sine specie, principia et media et fines existentium
immensurate et remote in semetipso praeambiens, et omnibus esse juxta
primam et superunitam causam incontaminate declarans. Div. Nom., V (8),
1150 B.

2 Si autem et super omnia existentia est, quomodo igitur est optimum? Et
informe formificat, et in se solo non essentielle essentiae excellentia, et non
vivens superans vita, et non intelligens superans sapientia et quaecunque in
optimo informium sunt supereminentis specificationis. Et si justum dicere, opti-
mum quod est, super omnia existentia et quod non *ᾧν* appetit, et contendit quo-
modo in optimo et hoc esse ente superessentiali juxta omnium ablationem.
Div. Nom., IV (3), col. 1130 A.

3 Et est ut arbitror hoc verum quia magis ipsi sunt proximiora et diviniiora
reliquis. Div. Nom., II, col. 1148 A.

*Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές, ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἐνὸς καὶ ἀπειροδώρου Θεοῦ
μετέχοντα μᾶλλον εἰσιν αὐτῷ πλησιατέρα καὶ θεύτερα τῶν ἀπολειπομένων.*

Div. Nom. V, 3, Col. 817, B.

4 Neque una monas, aut trinitas, neque numerus, neque unitas neque fecun-
ditas, neque aliud quid existentium aut cuidam existentium cognitum educit
super omnia et verbum et intellectum in obscuritatem super omne et verbum
et intellectum superessentialiter superessentialis superdivinitas, neque nomen

maintient¹ tout dans l'être, dans le temps et dans l'espace², et c'est pour-quoi les Écritures l'appellent *παντοκράτωρ* et le Vieux des jours. Pour- tant il est lui même en dehors du temps comme de l'espace.

Source de toute pureté et de toute sainteté, il s'appelle le Saint des Saints (*Ἅγιος ἁγίων*); principe et cause de tout ordre et de toute puis- sance, il est le roi des rois (*βασιλεὺς βασιλέων*), comme celui qui pos- sède tout, il est le seigneur (*κύριος*), et enfin, comme celui qui agit dans tout, qui conduit tout, voit tout et embrasse tout, il est le Dieu des Dieux (*θεὸς τῶν θεῶν*).

Cependant nous devons reconnaître que dans la théologie positive nous ne faisons que transférer et attribuer à Dieu des prédicats pris dans le monde fini; il ne nous est point possible de dire de Dieu quelque chose de plus digne de lui, quelque chose qui exprimerait mieux sa nature que de l'appeler l'être absolument parfait, c'est-à-dire l'être possédant toutes les perfections concevables, subsistant en lui dans une union et une fusion inséparables³, et les possédant chacune au degré infini. Dieu est Un et est Parfait. Dieu est l'unité et la perfection, unité

ejus, neque Verbum, sed in inviis exaltatur. Et neque ipsum quod est bonitatis tanquam adunantes ei proferimus, sed desiderio intelligendi quid et dicendi de ineffabili natura illa nominum preciosissimum ei primo devovemus: et con- sonabimus forsitan etsi in hoc theologis, rerum autem veritate relinquemur. Div. Nom., XIII (3), col. 1170 D.

1 Quae impartibiliter superfirmata totis, velut quibusdam claustris divi- sorum convenientium omnia terminat, et consummat et tutificat et non sinit separata fundi ad multum et infinitum, inordinata, et incollocata, deserta Deo facta, et sua unitate exeuntia et inter se invicem turbulentissime confusa. Div. Nom., XI, col. 1165 A.

... ἥτις (μία καὶ παντελὴς ἀρχὴ καὶ αἰτία) ἀμερῶς ἐπιβεβηκῦα τοῖς ὅλοις ὥσπερ τισὶ κλειθροῖς τῶν διηρημένων συμπτωτικοῖς τὰ πάντα ὁρίζει, καὶ περατοῖ, καὶ ἀσφαλίζεται καὶ οὐκ ἔξ διαιρεθέντα χυθῆναι... De Div. Nom. XI, § 1, 949 A.

2 In uno enim ut saepe dictum est, existentia omnia et superat et substituit praesens omnibus et ubique et secundum unum et idipsum, et secundum idipsum omne, et in omnia proveniens, et manens in seipso, et stans et motus: neque stans, neque motus: neque principium habens, aut medium aut finem, neque in quodam existentium, neque quid existentium ens. Div. Nom., V (10), col. 1151 B.

3 Et primum quidem hoc dicendum, quia per seipsam pacis, et totius et per unumquodque est substantia et quia omnia ad se invicem contemperat per inconfusam eorum unitatem, per quam inseparabiliter unita et indistanter atque perfecta secundum propriam singula speciem statuit, non superobscurata per mixturam ad opposita quidam obcaecant unitricis diligentiae et puritates. Div. Nom., XI, col. 1165 B.

absolue et perfection infinie et il est en même temps supérieur à toute unité et toute perfection¹.

Tout ce qui est, existe en tant qu'il participe à la bonté² et en tant qu'il réalise à un degré quelconque l'idée de perfection. L'unité existe avant la multiplicité; l'Un peut exister sans le multiple, mais le multiple ne peut pas exister sans l'Un. Le prototype et la source de toute unité est Dieu, mais Dieu lui-même est supérieur à l'Unité même³, parce que l'unité exprime l'Être du côté quantitatif, et Dieu est supérieur à la quantité comme il est supérieur à l'Être et à la qualité. Dieu est unité en même temps qu'il est trinité, mais il n'est ni unité, ni trinité dans le sens usuel et vulgaire de ces mots; il n'est ni un, ni trois. Il est supérieur et transcendant à toutes nos idées⁴, et même l'idée de l'Un n'en exprime pas l'essence ineffable.

1 Non est contrarium per seipsam virtutem aut per seipsam vitam dicere Deum, et per seipsam vitae, aut pacis, aut virtutis, substitutorem. Quaedam quidem enim ex existentibus et maxime ex primum existentibus, ut causalis omnium existentium dicuntur: quaedam vero ut super omnia etiam primo existentia, superis superessentialiter. Div. Nom., XI, col. 1167 A.

2 Principium et finis erit bonum. Propter enim bonum omnia et quaecunque contraria.

Quod enim omni boni expers, neque est quid, neque potest. Div. Nom., IV (31), col. 1145 A, C.

3 Sed unum ὅν, et omni parti et toti et uni et multitudini ab uno tradens unum est eodem modo superessentialiter, neque pars ὃν multitudinis neque ex partibus totum et sic neque unum est neque unum habet. Longe enim his est super unum, ab his quae sunt unum, et multitudo impartibile, sine plenitudine superplenitudo omne unum et multitudinem adducens et perficiens et continens. Div. Nom., II (11), col. 1125 C.

4 .. admonebimus, quia rationi intentio est, non superessentialem essentiam quae superessentialis est, manifestare. Ineffabile enim hoc et incognoscibile est, et universaliter inexplanabile et ipsam superexaltatam unitatem, sed substantificam in existentia omnia divinae essentiae principalis processionem laudare. Div. Nom., V (1), col. 1147 A.

Et multiloqua est optima omnium causa, et breviloqua simul, et sine verbo, quomodo neque verbum, neque intelligentiam habet, eo quod omnibus ipsa superessentialiter superposita est, et solis incircumvelate et vere manifesta, pollute omnia et immunda transgredientibus et omnem omnium sanctarum summitatem ascensionem superascendentibus, et omnia divina lumina et sonos et verba caelestia superantibus et in caliginem occidentibus, ubi vere est, ut eloquia aiunt, omnium summitas. De Mystica Theologia, I, col. 1173 C.

Ἐμοὶ δοκεῖ ἐκεῖνο ὑπερφνωῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία, καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἀλογος, ὥς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερχειμένην εἶναι καὶ μόνοις ὑπερικαλίπτως καὶ ἀληθῶς

Nous connaissons dans le monde des créatures la distinction entre l'être idéal et intelligible, et l'être matériel et sensible. De même que l'intelligible est supérieur au sensible et ne peut pas être exprimé et déterminé par des concepts formés d'après le monde sensible, de même l'Être absolu, l'Être parfait et infini s'élève au-dessus de l'Être intelligible mais fini, et ne peut être exprimé par aucune idée originaire du monde fini. Il n'est accessible à aucun esprit; non seulement les hommes, mais même les anges, les esprits purs, et jusqu'aux plus hauts et plus parfaits ne le voient pas directement; même les séraphins et les chérubins ne le perçoivent que par des théophanies. Il est ineffable, et tout ce que nous en disons, nous le disons pour ne pas nous taire, comme il conviendrait en réalité — et non pour en dire quelque chose qui en exprimerait vraiment l'essence ou les qualités.

L'être borné et fini ne peut pas atteindre l'infini par son intelligence¹; lorsque nous pensons l'absolu, lorsque nous lui attribuons tel ou tel autre prédicat, nous ne faisons en réalité que transporter des attributs se rapportant aux êtres finis à l'infini, et nous nous efforçons à penser l'absolu, plutôt que nous ne le pensons véritablement. Nous empruntons au fini les noms par lesquels nous désignons l'infini; nous parlons d'unité et de trinité, mais il est absolument impossible de comprendre complètement et adéquatement ce que ces mots signifient dans la divinité, bien que nous

ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῇ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαλόνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαλόνουσι, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἥχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνώφον εἰσδυσμένοις, οὗ ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησὶν, ὁ πάντων ἐπέκεινα.
Myst. Theol. I, § 3 col. 1000 C.

1 Ce n'est pas en tant qu' intelligences créées, finies et bornées, que nous ne pouvons atteindre et connaître Dieu. Ceci serait peut-être le point de vue de Saint Anselme, celui de Saint Augustin, mais non celui du Pseudo-Denys. Nous l'avons vu — même les esprits purs, même les séraphins, les chérubins, placés au sommet de la hiérarchie céleste ne le voient pas directement, mais peuvent seulement atteindre par leur intelligence des théophanies de l'essence ineffable. A plus forte raison, ne pouvons-nous atteindre après notre mort la vision béatifique, si l'on prend le mot de vision en son propre sens. Ce n'est que par la grâce de Dieu, grâce qui produit dans l'esprit des élus la *θέωσις*, la déification et les rend presque pareils à Dieu lui-même, que nous arrivons à l'union, sommes élevés sur les abîmes inaccessibles et les hauteurs insondables, et sommes éclairés par l'obscurité super-lumineuse de l'essence divine. Ce n'est pas la faute de l'intelligence si elle ne peut pas atteindre Dieu — ce n'est pas ses défauts qui en sont cause, c'est, au contraire, l'ineffable, absolue et infinie perfection divine qui l'élève bien au-dessus de tout concept, de tout être, de toute intelligence.

sachions par l'écriture que la source de la divinité dans la Trinité soit le Père, et que les deux autres hypostases, le Fils et le Saint Esprit, en procèdent. Le fait le plus sûr et le plus indubitable peut et doit même rester parfaitement incompréhensible à l'intelligence, justement parce que nous touchons ici à l'Absolu, qui agit en restant absolu, et se révèle comme tel en restant inaccessible et caché. Un nombre infini de noms peut être donné à Dieu, en tant que cause et créateur de l'univers¹. Il peut être envisagé comme ayant des relations multiples et différentes avec le monde créé, mais aucun nom positif ne peut exprimer l'essence de l'Absolu. L'intelligence peut former un nombre infini de concepts, mais aucun ne sera applicable à Dieu, du moins de manière adéquate. Tous les prédicats que la théologie positive affirme — et a raison et droit d'affirmer de Dieu — tous peuvent et doivent en être niés par la théologie négative², et cela avec une raison plus grande encore. Cela veut dire que Dieu est supérieur à tous les attributs, positifs comme négatifs³, à tous les concepts, à toute connaissance et indique en même temps une supériorité de la théologie négative, car, bien que la négation ne soit nullement absolue, elle est toutefois moins relative que l'affirmation. On peut même dire que, tandis que la théologie affirmative n'est affirmative que de nom, mais

1 Sic igitur omnium causae, et super omnia enti, et innominabile adunabunt et omnia eorum quae sunt nomina, ut diligenter sit universorum regnum, et circa eam sunt omnia, et ab ea, ut causa, ut principio, ut fine dependentia et ipsa secundum eloquium sit omnia in omnibus... Div. Nom., I (7), col. 1118 A.

2 Duplex est sanctae manifestatis modus, unus quidem quasi consequens propter similes provenientum sacrarum figurarum imagines, alter vero dissimiles formarum facturas, in omnino inconsequens et indecorus formatus. Coel. Hier., II, col. 1104 B.

3 C'est ce que ne semble pas avoir compris Jean Scot, pour qui la négation n'est plus relative, comme pour le Pseudo-Denys, mais absolue. Nous verrons plus tard quelles conséquences eut cette confusion pour la doctrine de Scot Érigène sur l'essence divine.

Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεως ἐξηρημένῃ.

Div. Nom. I, § 4, c. 593 A.

Si enim scientiae omnes existentium sunt, et in ea, quae sunt finem habent, ipsa omni essentiae summitas, et omni scientiae est remota. Et si melior est omni ratione et omni scientia, et super intellectum universaliter et essentiam collocatur, omnium quidem cum sit acceptiva, et comprehensiva, et anteprehensiva, omnibus autem per se universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus neque phantasia, neque opinio, neque nomen, neque tactus, neque scientia. Div. Nom., I, col. 1116 B.

négative et limitative en son essence, puisque toute affirmation pose une limite et, par là-même, une négation en Dieu, — la théologie négative, qui nie ces limites posées précédemment, est positive en un sens plus profond.

L'absolu est absolument inaccessible à l'intelligence, et ce n'est que dans l'intuition mystique, vision unitive, que le mouvement de la raison vers Dieu peut trouver son terme et son achèvement¹.

Le moyen par lequel nous procédons à la connaissance mystique consiste en une concentration de notre attention, de toutes les forces de notre esprit sur le moment négatif, apophatique des déterminations que nous assignons à Dieu. En commençant par les plus bas et les plus concrets des prédicats, dont l'inadéquation et l'insuffisance sont évidentes, l'esprit remonte aux attributs plus hauts et plus abstraits². En constatant l'impossibilité de les attribuer à Dieu, leur insuffisance et la nécessité de les dépasser³, l'esprit ne s'arrête pas, mais, continuant sa marche

1 Cum nostra anima intellectualibus operationibus ad invisibilia movetur, abundant cum sensibilibus sensus: sicut et intellectuales virtutes, cum anima deiformis facta per unitatem ignotae inaccessibleis lucis, radiis desiderabilibus invisibilibus theoriis. Div. Nom., IV (11), col. 1135 A.

καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώτων, καὶ εἰς τον γνόφον τῆς ἀγνοσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ δοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς τε ἀγνάστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

Myst. Theol. I, § 3, c. 1001 A.

... absolvitur visibilibus et videntibus, et in caliginem ignorantiae occidit vere mysticam, per quam docet omnes gnosticas receptiones, in qua omne relucet, et invisibili innascitur omnis, qui est in omnium summitate, et a nullo, neque a seipso, neque altero, omnino autem ignoto omni scientia in otio per id quod melius est intellectus, et nihil cognoscendum super animum sic cognoscendum. Myst. Theol., I, col. 1174 A.

δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσης, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺν πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερησεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

Myst. Theol., I, § 2, c. 1000 B.

2 In ipsa etiam oportet omnes existentium ponere et affirmare positiones, veluti omnium causa, et omnes eas potentius negare, tanquam super omnia superexistente, et non aestimari depulsiones oppositas esse intentionibus, sed multo prius ipsam super privationes esse, quae est super omnem ablationem et positionem. Myst. Theol., I, col. 1173 B.

3 Il ne s'agit nullement de la négation pure et simple ; il ne s'agit nullement

ascensionnelle il monte vers d'autres prédicats, monte de plus en plus

de nier tout simplement, de rejeter comme faux les attributs qui sont assignés à Dieu par la théologie cataphatique, affirmative. Ce n'est pas, nous le répétons encore une fois, une négation absolue; cette négation — comme la position, parfaitement légitime d'ailleurs, de la théologie affirmative n'est que relative. L'esprit concentre sa pensée sur les attributs, sur les noms divins; il voit qu'ils sont inadéquats, il voit que, sous une apparence positive ils introduisent une limitation, une multiplicité inadmissible dans l'essence souverainement simple de Dieu. Il ne les nie pas absolument, il ne nie en quelque sorte que le moment limitatif et négatif qu'ils contiennent; il tâche de surmonter, de vaincre cette limitation inhérente à la pensée — et c'est pourquoi nous nommons Dieu superessentiel — puisqu'il est supérieur à l'essence (*ὑπερούσιος*), superbon — puisqu'il est supérieur à la bonté (*ὑπεράγαθος*), superbe — puisqu'il est supérieur à la beauté (*ὑπέρκαλος*), superdivin et supersaint puisqu'il est supérieur même aux concepts de divinité et de sainteté (*ὑπέρθεος καὶ ὑπεράγιος*) et qu'aucune parole ne peut l'exprimer.

Les jugements de la théologie apophasique sont donc positifs et négatifs en même temps. Ils sont négatifs en tant qu'ils nient la substantialité, l'essentialité, la bonté etc. de Dieu; ils paraissent n'être que négatifs. Mais, en réalité, ils ne nient que la limitation, que la négation et affirment et posent la réalité, l'unité, la simplicité et la richesse, ainsi que la perfection infinie de Dieu.

On peut comprendre le rôle de la théologie négative en l'examinant d'un côté un peu différent. La théologie positive nous avait énuméré les plus hautes qualités sous lesquelles nous apparaît Dieu: la bonté, la beauté, l'être, la sagesse, etc. . . . Ces concepts expriment les plus hautes perfections concevables, ce sont en quelque sorte des théophanies. Elles ne nous montrent pas Dieu dans son essence, mais, bien qu'à travers quelque chose qui n'est pas lui, bien qu'indirectement, c'est lui qui nous apparaît. Nous avons raison tant que nous affirmons la bonté; elle appartient vraiment et réellement — en quelque sorte — à Dieu. Nous ne tombons dans l'erreur que lorsque nous laissons ces concepts se figer, se fixer, se séparer, lorsque nous introduisons en Dieu une multiplicité et oublions qu'en lui tout est un, que sa beauté n'est autre que sa bonté ou son être. La théologie négative brise cette délimitation rigide, elle remet pour ainsi dire ces concepts en mouvement, ne laisse subsister que leurs moments vraiment positifs, et nous fait entrevoir et comprendre — autant que faire se peut — leur unité essentielle et foncière. Et c'est ainsi que l'esprit se débarrasse lui-même de toute multiplicité et s'élance dans les hauteurs de la perfection divine. Le Pseudo-Denys excelle en accumulant et associant des termes, des images incompatibles. Il nous montre par là le sens de sa méthode, en donne une application. Pas plus que pour Plotin — qu'il suit fidèlement ici — l'esprit humain ne peut parvenir par ses propres forces à la contemplation mystique, à l'union avec Dieu. C'est Dieu même qui l'attire, ce sont les esprits purs, les anges qui le mènent à Dieu, lui transmettent la grâce et l'illumination divines, jusqu'à ce que l'âme ne se plonge dans les ténèbres lumineuses, et en écoutant le silence rempli de tonnerre, ne jouisse de la félicité suprême de l'union béatifique (*θείωσης*.)

haut¹, jusqu'à ce qu'il les rejette et les dépasse à leur tour², et enfin, entraîné par la nécessité interne de son mouvement, ou plutôt, attiré par la splendeur de l'absolu, il se débarrasse des derniers concepts, s'affranchit du monde et de soi-même, et arrive à l'union extatique avec Dieu. Alors il rentre dans les ténèbres de l'ignorance, ténèbres pleines de mystère et de clarté aveuglante et connaît l'inconnaissable autrement que par l'intelligence³. Alors seulement il parvient à saisir l'insaisissable, parvient à reconnaître l'essence superessentielle, la bonté superbonne, et la beauté superbe de la substance supersubstantielle du Dieu superdivin⁴, qui est en même temps tout et rien, qui est la véritable coïnciden-

1 Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνώφον, καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτὸ τὸ αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι, καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμῆναι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως ὥσπερ οἱ αὐτοφνὲς ἀγάλμα ποιῶντες . . . Myst. Theol. II, c. 1025 A.

Juxta hanc nos fieri superluculentem oramus caliginem, et per invisibilitatem et ignorantiam videre et cognoscere ipsum super Deum et scientiam. Hoc non videre et scire, idipsum est vere videre et cognoscere, superessentialiter laudare per omnium existentium ablationem, sicut per seipsum naturale agalma facientes, auferrunt ea, quae superadjecta sunt, pura occulti visione vetantia, et ipsam in seipsa ablatione sola occultam manifestant formam. Myst. Theol., II, col. 1174 B.

2 . . . divinissima et sublimissima visibilium et intelligibilium, ypotheticos quosdam esse sermones, subjectorum omnia superanti, per quae super omnem intelligentiam ipsius praesentia ostenditur, intelligibilibus summitatibus sanctissimorum ejus locorum supergrediens. Myst. Theol., I, col. 1173 D.

3 σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπτε, καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσην, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθῃ τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκοτούς ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς, ἀναχθήσῃ. Myst. Theol. I, 1, c. 997 B—1000 A.

. . . circa mysticas speculationes corroborato itinere et sensus desere, et intellectuales operationes, et sensibilia, et invisibilia, et omne non ens et ens; et ad unitatem, ut possibile, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Ea enim teipso et omnibus in immensurabili et absoluto pure mentis excessu ad superessentialem tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnia absolutus ascendens. Myst. Theol., I, col. 1173 A.

4 Τριὰς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέρθεε, καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἰθύνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῖ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν. ἔνθα τὰ ἀπλᾶ, καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια, κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου· σιγῆς γνώφον, ἐν τῷ σκοτει-

tia oppositorum¹, supérieur à tous et à tout, différent et distinct de tous et de tout, qui est autre, différent, *ἐπέκεινα* vis-à-vis de tous les concepts et de toutes les réalités; sujet absolu de tout acte, sujet qui jamais ne devient objet, personne infinie et absolue, libre, créatrice et parfaite de la Divinité. Et nous nous unissons enfin à la vérité supervraie en laquelle se confondent, s'unissent, et sur laquelle se fondent les vérités diverses exprimées par les dogmes chrétiens. Ce n'est pas toutefois par sa propre force ni, pour ainsi dire, par l'inertie de son propre mouvement² que

τοιαύτῳ τὸ ὑπερφανεστάτον ὑπερλάμποντα, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαῖων ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.

Myst. Theol. I, § 1, c. 997 A, B.

Trinitas superessentialis, et superdeus, et superoptime christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem, ubi nova et absoluta et inconvertibilia theologiae mysteria, secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii calliginem, in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus. De Myst. Theol., I, col. 1171—1173.

1 Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία, ὑπὲρ πάντα οἶσα, οὔτε ἀνοούσιός ἐστιν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος...

Myst. Theol. IV, c. 1040 D.

Dicamus igitur sic: Omnium causa et super omnia ens neque carens essentia est, neque carens vita, neque irrationabilis est... Myst. Th., IV, 1175 C.

ὦν neque anima est, neque intellectus, neque phantasiā, aut opinionem, aut verbum, aut intelligentiam habet, neque ratio est, neque intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur, neque numerus est, neque ordo, neque magnitudo, neque parvitas, neque aequalitas, neque similitudo aut dissimilitudo, neque stat neque movetur, neque silentium ducit, neque habet virtutem, neque virtus est, neque lux, neque vita est, neque hostia est, neque seculum, neque tempus, neque tactus est ejus intelligibilis, neque scientia, neque veritas est, neque regnum, neque sapientia, neque unum, neque unitas, neque deitas aut bonitas, neque spiritus est, sicut nos scimus, neque filiolaritas neque paternitas, neque aliud quid nobis aut alicui existentium cognitum, neque quid non existentium, neque quid existentium est, neque essentia eam cognoscunt, an ipsa sit, neque ipsa cognoscit existentia, an existentia sunt. Myst. Theol. V, col. 1176.

2 Moveri quidem divini dicuntur animi: circulariter quidem, uniti non inchoantibus et non terminatis illuminationibus boni et optimi; directim vero, quandoque proveniunt in subditorum providentiam, recta omnia terminantes: oblique, quia et providentes inferioribus, irreversibiliter manent in immutabilitate, circa immutabilitatis causale bonum et optimum incessanter circumeuntes.

Animae autem motus est circularis quidem in semetipsam introitus ab his quae foris sunt, et intellectualium suarum virtutem uniformis conversio, sicut in quodam circulo inerrabile suum donans, et a multis, quae sunt extrinsecus se convertens et congregans, primum in semetipsam, deinde velut uniformem factam, adunans adunatae adunatis virtutibus, et sic in bonum et optimum manu-

l'âme s'élève et s'unit à Dieu. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de se débarrasser des liens qui la rattachent au sensible, au fini, se libérer des concepts de son intelligence et, dans un recueillement pieux, attendre la grâce divine, l'aide des purs esprits supérieurs qui la transmettent, qui la soutiennent et la conduisent vers Dieu. Comme pour Plotin, la dernière étape de l'ascension dépasse les forces de l'âme, et c'est passivement qu'elle se livre à l'action divine venue d'en haut.

Cette essence superessentielle ne communique pas directement avec les substances du monde sensible. Il existe toute une hiérarchie d'esprits purs, une hiérarchie d'anges, répartis en neuf classes¹. Ils servent d'intermédiaires, de liens, entre l'homme et Dieu, jouent le rôle de serviteurs, d'aides de Dieu, qui les envoie accomplir sa volonté. C'est de cette mission qu'ils tiennent leur nom — anges. Les neuf ordres des anges sont différents en dignité et en perfection, et sont, par conséquent, placés plus ou moins près de Dieu. Les anges des ordres supérieurs transmettent aux anges des ordres inférieurs ce qu'ils reçoivent eux-mêmes, soit directement, soit indirectement, leur servent d'intermédiaires, de même que tous les anges le sont entre Dieu et les hommes. Ce ne sont que les anges de la dernière catégorie qui communiquent directement avec les hommes, et c'est à cause de cela qu'ils sont plus spécialement nommés anges. Aucun des anges ne connaît Dieu adéquatement et complètement, pas même les plus parfaits d'entre eux. Les degrés de science diffèrent avec les classes et sont exactement proportionnés à leur perfection na-

ducta, et super omnia existentia, et unum et idipsum, et non inchoans, et non finitum. Oblique vero anima movetur, quantum proprie se ipsa divinas illuminatur scientias, non intellectualiter et potenter, sed rationaliter et investigiose et ut commixtis et transitoribus operationibus. Per vero directum, cum non in semetipsam intrans, et singulari intellectualitate mota. Div. Nom., IV (9), col. 1133 B, C. La source plotinienne de ces doctrines est évidente.

1 Séraphins — Chérubins — Trônes. Vertus — Puissances — Dominations. Principautés — Archanges — Anges.

Cette triple triade, dont chaque deuxième membre réunit les qualités des deux extrêmes et leur sert de médiateur, comme la seconde triade tout entière sert de médiatrice entre la première et la troisième, comme toute la hiérarchie céleste sert de médiatrice entre Dieu (La Trinité, triade suprême) et le monde, et plus spécialement l'église, montre trop nettement l'influence de Proclus pour que nous ayons besoin d'insister sur ce fait, que personne, d'ailleurs, ne conteste, sauf peut-être M. Willmann.

Auf die Grundideen der areopagitischen Gedankenbildung hat der Neuplatonismus gar keinen Einfluß, auf die Darstellung einen begrenzten. Willmann, Geschichte des Idealismus, II², 211.

turelle. Cette hiérarchie céleste trouve ici-bas sa correspondance dans la hiérarchie ecclésiastique, qui l'imite et la complète. Les vertus des sacrements sont transmises par les hiérarches, les prêtres et les diacres. Comme dans la hiérarchie céleste, il existe ici-bas des degrés de perfection et de science. Plus on s'élève, plus on connaît et plus on pénètre dans les mystères des ténèbres de Dieu que l'on ne peut ni ne doit divulguer.

De notre exposé, nécessairement incomplet et fragmentaire, on pourra, il nous semble, se rendre compte des différences profondes qui subsistent entre l'Aréopagite et Saint Anselme, de l'impossibilité d'admettre une influence quelconque du premier sur le père de la scolastique. Ni le style, ni les idées ne se retrouvent chez Saint Anselme. Rien ne prouve, d'ailleurs, que celui-ci ait eu une connaissance approfondie du système de Denys. Le passage qu'il en cite n'est pris ni des „Noms Divins“, ni d'un autre traité du Pseudo-Denys. Ce passage est le commencement de la lettre au diacre Dorothée, dans la traduction de Scot Érigène, passage assez peu significatif pour notre auteur. St. Anselme le cite dans une homélie, et il est fort possible que sa connaissance de l'Aréopagite se bornait aux lettres; en tous cas, ce qui est indubitable, c'est l'indépendance absolue de St. Anselme vis-à-vis du Pseudo-Denys¹.

Les ressemblances dans l'idée de Dieu s'expliquent par le fonds commun plotinien et chrétien. Mais aucune des idées spécifiques de l'Aréopagite, ni l'idée de la hiérarchie, ni celle extrêmement importante de la primauté essentielle de la théologie apophatique², ne se retrouve chez

1 Il est possible également que St. Anselme ait pris connaissance de l'œuvre du Pseudo-Denys à une époque postérieure à la composition du *Monologium* et du *Proslogion*. Il n'est pas impossible non plus que St. Anselme ait trouvé le passage en question dans quelque ouvrage de l'époque. En tous cas il ne semble pas que l'impression produite fut bien puissante.

2 C'est d'ailleurs d'une manière tout à fait différente — comme nous nous sommes efforcés à le montrer — que le Pseudo-Denys et Saint Anselme envisagent le rôle de la théologie négative et les moyens de connaître Dieu. Les questions méthodologiques qui jouent un si grand rôle dans l'œuvre de nos auteurs sont également essentiellement différentes. On pourrait dire qu'elles le sont doublement: c'est le problème de la science théologique qui préoccupe Saint Anselme, c'est sa méthode qu'il fonde — c'est la voie pour atteindre l'intuition mystique qui préoccupe le Pseudo-Denys. C'est le mouvement propre de l'intelligence qui donne à l'esprit l'élan qui lui permet — avec l'aide de la grâce — d'atteindre Dieu lui-même et de recevoir sa révélation, et c'est, d'un autre côté, l'intelligence portée par la foi qui s'efforce de concevoir et de comprendre Dieu. La voie est bien différente — le but l'est aussi: Saint Anselme cherche la compréhension, le Pseudo-Denys, la déification.

St. Anselme. Il nous semble que nous pouvons en conclure que St. Anselme ne le connaissait pas. La spéculation puissante de l'Aréopagite n'aurait pas pu ne pas laisser de traces dans l'œuvre de St. Anselme. Leur absence nous est une preuve que l'œuvre du grand mystique ne fut pas connue par lui.

Chapitre VI.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE¹.

Jean Scot Érigène est incontestablement une des plus curieuses et, en même temps, des plus mystérieuses figures du moyen âge. Ce moine irlandais, philosophe à la cour de Charles le Chauve est une énigme vivante. Nous ne connaissons presque rien sur sa personne, sa patrie et sa vie. Nous savons qu'il connaissait le grec, qu'il a traduit des œuvres grecques — assez inexactement d'ailleurs² —, mais nous ne savons pas où et comment il avait appris cette langue. Il nous a laissé des œuvres qui témoignent d'une extraordinaire puissance philosophique; comme philosophe, il est certainement supérieur à ses prédécesseurs comme à ses successeurs immédiats. Il est le philosophe le plus hardi peut-être de tout le moyen âge³. Une spéculation profonde, un esprit de système le séparent de ses contemporains. Il fut incompris de son temps, condamné par l'église au XIII-ième siècle, injustement oublié plus tard, et ce n'est qu'au cours du XIX-ième siècle qu'on a recommencé à étudier ce grand penseur.

Jean Scot Érigène est un anachronisme, il n'est pas de son temps; il est un philosophe, philosophe chrétien sans doute, croyant et voulant expliquer par sa philosophie les dogmes religieux, mais qui traite les problèmes théologiques en philosophe, et non les problèmes philosophiques en théologien comme St. Anselme. C'est ce qui l'en distingue profondément.

1 Nous écrivons Jean Scot Érigène, et non Ériugène, — ce qui serait plus exact — car le nom Érigène est déjà devenu traditionnel. Cf. Bäumker, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter* (Hinneberg, V).

2 La traduction faite par lui de St. Denys l'Aréopagite ne nous permet nullement d'en faire un helléniste consommé. Les auteurs qui, comme Mr. Brunhes, par exemple, persistent encore à vouloir en faire un Oriental, ou du moins le font étudier en Orient, n'ont certainement jamais eu la curiosité de jeter un coup d'œil sur les poésies grecques que Jean Scot dédia à son roi.

3 Meister Eckehard est allé plus loin que Scot, mais n'oublions pas que Meister Eckehard lui était postérieur, qu'il était en quelque sorte sur les épaules d'Érigène.

Les études modernes, surtout les recherches patientes et minutieuses de Draeseke¹ et de Kennell Rand², ont bien fait ressortir l'importance de l'influence augustinienne dans la formation philosophique de Jean Scot³; c'est elle qui est prépondérante, qui tient le premier plan, et l'emporte même sur celle de Saint Denys et de Maxime le Confesseur.

St. Augustin fut l'auteur sous l'influence duquel se forma l'esprit de Jean Scot⁴, et on a toutes raisons de supposer qu'il avait connu et étudié les œuvres de St. Augustin à une époque où il ne connaissait rien encore des œuvres des Pères grecs. Ainsi, dans le livre *De predestinatione* nous trouvons d'innombrables citations de Saint Augustin et pas une seule des Grecs. Il ne les étudia certainement que plus tard, et s'il modifia ses idées sous leur influence, l'influence augustinienne resta toujours la plus profonde. Ainsi, dans le *De Divisione*, les citations de Saint Augustin sont, à elles seules, plus nombreuses que toutes les autres prises en-

1 Dräseke, J. Scot Erigena und seine Gewährsmänner. Leipzig 1902.

2 K. Rand, J. Scot Erigena. München 1906.

3 Cité par Jean Scot Érigène dans le *De Praedestinatione: Confessiones, Contra epistolam... Fundamenti, De civitate Dei, De corruptione et gratia, De dono perseverantiae, De genesi ad litteram, De libero arbitrio, De peccatorum meritis, De perfectione justitiae, De praedestinatione sanctorum, De quantitate animae, De vera religione, Enchiridion, In Evangelium Joh. tractatus, Enarrationes in psalmos VI* (Érigène cite faussement VII), *De doctrina christiana, Hypomnesticon.*

Oeuvres de Saint Augustin citées par J. S. Érigène dans le *De Divisione Naturae*:

Confessiones, De civitate Dei, De genesi ad litteram, De libero arbitrio, De vera religione. De baptismo parvulorum, De ordine, De categoriis, De cura defunctorum, De musica, De Trinitate, Epistola ad Dardanum, Enarrationes in psalmos, Sermones ad populum, In Ev. Joh., De quant. animae, De vera religione, De utilitate jejunii, De duabus animabus.

4 Sanctissimus divinissimusque theologus... *De divisione naturae*, IV, 14, col. 803.

Acutissimae intelligentiae homo, ... magnus divinarum humanarumque rerum et sollertissimus inquisitor et copiosissimus expositor. Ibid., V, 37, c. 991—992.

Sanctus Pater Aurelius Augustinus, eloquentiae christianae copiosissimus auctor, sollertissimus veritatis inquisitor, propriae translataeque locutionis ad exercitum eorum qui eum lecturi essent, nobilissimus doctor. *De praedestin.*, XI, 4, c. 399.

Clarissima tuba atque apertissima christianorum castrorum. Ibid., XI, 7, c. 401.

Acutissimus quidem veritatis et inquisitor et assertor. Ibid., XV, 3, c. 413.

Piissimus doctrinae pater, pulcherrimum exemplar eloquentiae, acutissimus veritatis inquisitor, studiosissimus liberalium artium magister, providentissimus animorum exercitator, humillimus persuasor. Ibid., XVIII, 6, c. 433.

semble¹. Il nous paraît à peu près certain que Scot n'acquit la connaissance des œuvres grecques qu'après son arrivée en France, et n'en connut à peu près que ce qu'il avait traduit: le Pseudo-Denys, St. Maxime et Saint Grégoire de Nysse. Ces œuvres étaient extrêmement rares — nous voyons l'empereur Michel le Bègue les envoyer comme un cadeau de grande valeur — il est donc peu probable que Jean Scot ait pu les avoir lu dans son monastère irlandais. Quant à en faire un Oriental, comme semble le vouloir Mr. Brunhes², ou bien admettre qu'il ait fait un voyage en Orient, ce sont des suppositions purement gratuites et absolument improbables. On ne peut non plus lui attribuer une connaissance profonde de la littérature théologique grecque, comme le font encore Huber et Draseke³. Jean Scot confond systématiquement Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, et n'oublie jamais de nous dire: Nyssenus qui etiam Nazianzenus vocatur⁴. Cela devrait suffire pour détruire complètement les légendes que l'on s'est plu de forger autour de Jean Scot.

Jean Scot est un plotinien; les idées plotiniennes lui parviennent par deux sources, par Saint Augustin et par les Pères grecs, et c'est cette double influence se combinant avec un fonds propre à Jean Scot⁵ d'un

1 Il faut ajouter que bien souvent Jean Scot cite St. Augustin sans le nommer, ce qui produit parfois des confusions amusantes: ainsi les deux textes qui ont le plus souvent été cités comme preuve du rationalisme et du panthéisme émanatiste de J. Scot, les textes sur la supériorité de la raison sur l'autorité comme sur la création éternelle, sont tous les deux des emprunts textuels à St. Augustin.

2 A en juger par la critique interne de son œuvre, il apparaît donc comme un grec, isolé étranger dans l'Occident. On est tenté de supposer que ce néo-platonicien était peut-être un Oriental, ou tout au moins qu'il a fait un séjour en Orient. G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance Carolingienne*, 199—200.

3 In der lateinischen und griechischen Patristik ist er zu Hause... Huber, J. S. Erigena, München 1861, p. 44. Cf. Dräseke, op. cit.

4 Ne videamur Nazianzeno Gregorio Theologo Nissaeoque predicto. De div. nat., col. 586.

Gregorius item Nissenus, qui etiam Nazianzenus vocatur, predicti Basili germanus frater, in sermone de imagine... De div. naturae, col. 735.

Maximus, praefati Theologi (St. Grégoire de Nysse) expositor, sermonem ejus de baptismo (St. Grégoire de Nazianze) exponens. De div., col. 879.

En citant Grégoire de Nazianze il dit: magnus siquidem Gregorius Nissaeus ait: Col. 880. Cf. col. 800, 804, 831, 899, 917 etc.

5 On pourrait distinguer dans l'œuvre de Jean Scot trois moments, trois courants d'idées différents, trois couches superposées qui ne concordent, ni ne s'accordent pas très bien.

mysticisme panthéiste et nihiliste, qui peut nous permettre de comprendre certaines parties de son système insuffisamment élucidées encore.

Nous l'avons déjà dit — Jean Scot est un philosophe, mais un philosophe chrétien. Il est plus philosophe, donc plus plotinien que ses maîtres. Il transforme la méthode augustinienne dans le sens d'un plus grand rationalisme; il fait nettement l'œuvre de gnose et surpasse en hardiesse même ses maîtres grecs. Quand au contenu dogmatique de son œuvre, il doit évidemment beaucoup au Ps. Denys et à St. Maxime. Nous assistons chez Jean Scot Erigène au spectacle infiniment curieux de l'intellectualisation¹ de la mystique dionysienne. Ce n'est pas l'augustinisme

La couche la plus apparente et la plus extérieure est formée par les idées reçues par Jean Scot des théologiens grecs, de Saint Grégoire, Saint Maxime, le Pseudo-Denys.

Plus profonde est la couche augustinienne, mais le fonds propre de sa doctrine est un fond de mysticisme naturaliste à tendance panthéiste et nihiliste.

L'intuition de Jean Scot Erigène est l'intuition de la nature, de la totalité de l'être, de l'être considéré comme un tout. Il s'arrête là, et il aurait volontiers dit avec la mystique brahmanique et bouddhique „Tout est un et un est tout“. Il n'arrive pas toujours à l'intuition plotinienne et dionysienne, à l'union amoureuse avec la personne infinie de Dieu. Son âme s'identifie avec le tout, se fonde en le tout et perd son individualité en même temps que sa personnalité. Elle atteint le nirvana, elle devient elle-même Dieu en devenant tout, et c'est pourquoi elle peut en retournant elle-même en Dieu y ramener le monde. En cessant d'être quelque chose, elle devient Dieu, mais en même temps elle devient Rien.

Ce n'est qu'une conséquence logique du système lorsque Meister Eckhart, en développant cette même intuition fondamentale, affirme que l'homme en se divinisant divinise le monde, et, ne connaissant le personnel que comme individuel, il estime Dieu, en tant que personne, comme corrélatif au monde, que l'homme „sauve“ (erlöst) en se „sauvant“ lui-même, et qui, à la fin des temps, retourne lui-même dans le sein du Tout, du Rien impersonnel de la Divinité. Cf. Delacroix, op. cit.

Nous trouvons l'influence de ce courant d'idées dans la cosmologie, comme dans l'anthropologie, comme enfin dans la méthodologie (théologie apophatique) de Jean Scot. Il est inutile de dire que nous ne retrouvons rien d'analogue dans l'œuvre de St. Anselme.

1 Il reste un spéculatif et un philosophe même là où il affirme l'impossibilité de connaître Dieu. C'est pourquoi sa théologie négative tend dangereusement vers la négation pure et simple, et son Dieu court un grand danger de se perdre définitivement dans le Néant. Toutefois, nous le répétons encore une fois, son rationalisme est tout aussi loin du nôtre que la mystique du Pseudo-Denys et le Rien divin n'est pas le rien tout court, n'est pas le vide — il est en même temps une entité supernaturelle, autre, *ἐπέκεινα* que le monde de la nature, une réalité religieuse.

qui se transforme en Jean Scot, sous l'influence grecque, mais, au contraire, ce sont les doctrines grecques qui subissent l'influence de l'augustinisme, et l'intuition mystique de la *θεωσις*, de l'union personnelle et incommunicable du Pseudo-Denys donne naissance chez son disciple irlandais à une métaphysique, à une théorie procédant par des analyses ontologiques et psychologiques, à un système presque rationnel dans son irrationalisme; un augustinisme affranchi par les grecs, une mystique rationalisée par Augustin. Il cherche à synthétiser les latins et les grecs, les suit et les surpasse. Il est un esprit systématique de tout premier ordre, qualité qui le rapproche de Saint Anselme et l'en éloigne en même temps. Il y a entre eux toute la distance qui existe entre le philosophe s'occupant de problèmes de métaphysique religieuse, et le théologien usant de la métaphysique pour atteindre la solution des problèmes dogmatiques¹. Le contenu de leurs doctrines peut se rapprocher, et souvent se rapproche; elles n'en restent pas moins profondément différentes; leurs directions, les mouvements qui les animent sont en dernière analyse profondément opposés.

Cependant si Jean Scot est un philosophe, il est un philosophe chrétien. S'il construit une métaphysique, c'est une métaphysique religieuse. Il a la volonté formelle de rester fidèle à l'enseignement de la religion, il ne veut nullement s'opposer à l'autorité de l'église. Il voit dans les Écritures Saintes la révélation de la Vérité absolue, et, par conséquent, une autorité absolue, mais il revendique pour l'intelligence humaine le droit à une spéculation absolument libre. La religion elle-même se confond pour notre philosophe avec la philosophie; la vraie philosophie n'est autre chose que la vraie religion, et vici-versa². La philosophie doit pouvoir procéder à une analyse parfaitement libre de la vérité religieuse. C'est avec une clarté parfaite que Jean Scot formule son postulat de la liberté de l'esprit et de la pensée, justement en ce qui concerne la vérité religieuse.

Il est vrai que, en raison de la dépendance complète de l'homme par

1 Mutatis mutandis, c'est en un certain sens la différence entre Philon et Plotin.

2 Sic... ut ait S. Augustinus creditur et docetur... non aliam esse philosophiam aliudve sapientiae studium, et aliam religionem... quid est aliud de philos. tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. J. S. Érigène, De divina praedestinatione. I, 1, c. 357.

rapport à la Divinité, nous ne pouvons pas arriver à la compréhension de la vérité sans l'aide, sans l'illumination spéciale de la Raison absolue. La nature humaine, surtout en son état actuel, déchu et viciée par le péché, est incapable de saisir la vérité absolue sans être aidée et guidée par Dieu¹. Mais la tendance et la faculté de connaître nous sont innées et forment une partie essentielle, un moment intégrant de notre nature, et ce n'est que pour l'usage de ces facultés que nous avons besoin d'une aide surnaturelle. L'intelligence peut atteindre la vérité toute seule, en ne se servant que de ses propres moyens, ne suivant que les règles de la philosophie, c'est-à-dire, les règles et les méthodes de la spéculation philosophique².

L'esprit doit être absolument libre dans l'usage de ses facultés, et l'activité de la raison ne doit être soumise à aucune autorité extérieure. Sa nature est plus haute et plus parfaite que celle de l'autorité. C'est lui qui donne la force à toute autorité et non inversement. L'intelligence n'a besoin d'aucune autorité pour confirmer les résultats obtenus par elle dans la spéculation³. Pour avoir une valeur quelconque vis-à-vis de l'intelligence, l'autorité doit avoir elle-même la raison pour source. La vraie autorité, par exemple l'autorité des Pères, n'est autre chose que l'autorité de la vérité, de la vérité trouvée par ces esprits supérieurs et renfermée dans leurs écrits. On doit donc, si l'on veut traiter des questions difficiles, s'adresser avant tout à la raison, à l'intelligence et non à l'autorité⁴.

On doit bien se servir parfois de l'autorité pour persuader ceux qui ne sont pas capables de se servir de leur raison, et à qui seule la force de l'autorité en laquelle ils ont confiance peut rendre le calme et l'assurance⁵. Mais c'est à la voix de la raison que revient la décision; c'est

1 Nam si invenitur, non ipse, qui quaerit, sed ipse qui quaeritur, et qui est lux mentium, invenit. De divisione, II, 23, col. 572.

2 Theologia, illa videlicet virtus, quae naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes quaerendas, investigandas, contemplandas, amandas. Expositio super hier. cael. II, c. 146.

3 Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. De divisione, I, 66, col. 511.

4 Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinatum ambitus inquirat et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet. De divisione, I, 63, col. 508.

5 Non enim sanctorum Patrum sententiae, praesertim si plurimis notae sint,

elle qui doit résoudre finalement toutes les difficultés qui se présentent à l'esprit. Ce que la raison trouve par ses spéculations, ce qu'elle voit avec évidence doit être accepté et admis comme vrai, sans crainte d'une autorité quelconque. Il est encore plus indigne du philosophe d'être arrêté dans ses spéculations par la crainte de la foule ignorante et stupide, incapable de s'élever à la lumière de la raison. Le philosophe ne doit pas s'occuper de choses semblables, il prouve ses affirmations et méprise le reste. Il ne doit jamais admettre ni accepter comme vrai les opinions dont la raison montre clairement la fausseté. La vraie raison ne peut, d'ailleurs, jamais être en désaccord, en opposition avec la vraie autorité, car toutes les deux proviennent de la même source, de la sagesse divine. Quant à la foule, il vaut mieux la laisser en repos, car la bêtise est invincible, et ne parler de choses profondes et difficiles qu'avec des sages versés dans la spéculation et la philosophie¹.

La raison humaine peut donc parvenir à la connaissance de la vérité en vertu d'une faculté qui lui est naturelle; elle ne doit être arrêtée dans sa poursuite par aucun obstacle, aucune autorité, n'acceptant pour vrai que ce qui est conforme à ses règles. L'affirmation du droit de l'intelligence humaine à la recherche libre de la vérité et de la possibilité qu'elle a de parvenir au but de cette recherche n'implique pourtant pas la négation de toute autorité. Tout en défendant la liberté de la pensée philosophique, Jean Scot veut, nous l'avons déjà indiqué, rester chrétien; il ne veut pas toucher à la Révélation. Les écritures sont une autorité

introducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae ratiocinationis exegerit propter eos, quicum sint ratiocinationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt. De divisione, IV, 9, col. 781.

1 Mag. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod prius est natura quam quod prius est tempore. Disc. Hoc paene omnibus notum est. M. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. D. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a Ss. Patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata. Sed forte tibi aliter videtur. M. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate. De divisione naturae, I, 69, c. 513. Cf. S. Augustinus, De ordine. II, 9.

vraie, une autorité absolue¹, et la raison vraie ne peut se trouver en contradiction avec elles. Nous devons la suivre en tout, et particulièrement en ce qu'elle nous enseigne sur Dieu, car elle contient les paroles de Dieu lui-même, qui est la Vérité et la Raison.

Nous sommes devant un semblant de contradiction. En effet, comment peut-on accorder l'existence d'une autorité qui s'impose à nous, avec la liberté absolue de la raison en ce qui concerne la connaissance et la recherche de la vérité? Quel peut être le rôle de cette autorité pour l'esprit philosophique?

Nous connaissons la réponse que Saint Anselme a donnée à ces questions, réponse par laquelle il a posé les fondements de la théologie scolastique; nous savons l'importance des questions méthodologiques dans l'œuvre de Saint Anselme; d'autant plus intéressante et importante sera pour nous la réponse de Jean Scot.

D'après ce philosophe, la Révélation, l'autorité extérieure est nécessaire surtout pour les esprits simples n'ayant ni la volonté, ni la capacité de se livrer à une analyse personnelle des vérités de la religion, nécessaire pour les humbles qui ont toujours besoin d'être guidés. La sagesse divine tient compte du besoin de ces humbles, leur montre la vérité sous une forme sensible, leur enseigne les vérités divines sous des images terrestres, appropriées à leur intellect grossier. Mais chaque homme est un peu dans le cas des ignorants. Aucun ne peut avoir l'intuition directe et immédiate de la vérité divine et doit être conduit et amené à cette contemplation. La nature humaine, viciée par la chute d'Adam, ne peut soutenir l'éblouissante clarté de la lumière divine sans une sorte d'éducation spéciale², et c'est justement cette éducation, cette préparation que lui donne la révélation. Elle a donc un rôle en quelque sorte pédagogique et préparatoire. Mais son rôle ne se borne pas à ceci, et la Révélation

1 *Inconcussa... auctoritas divinae scripturae. De divisione, III, 17, c. 672.*

Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. De divisione, I, 64.

Quis enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere praesumat, praeter quod illa ipsa de seipsa in suis sanctis organis, Theologis dico, modulata est? Ibidem, col. 509.

2 *Non enim humanus animus propter divinam scripturam factus est, cujus nullo modo indigeret, si non peccaret, sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem. Érigène, Expos. super hier. cael., c. 146.*

a une valeur incalculable pour tous, tant pour ceux qui ont déjà acquis la possibilité de contempler et de chercher la vérité de leurs propres forces, que pour les plus humbles et les plus ignorants. D'un autre côté, toute connaissance est une illumination, toute idée de Dieu est une révélation, une théophanie — et la révélation surnaturelle que possède l'église se trouve par là même rapprochée de la révélation naturelle qui peut être donnée à l'intelligence humaine.

La Révélation divine ne s'oppose pas à la raison et ne l'empêche pas de poursuivre son but, selon sa nature et ses facultés; au contraire, elle lui vient en aide, la stimule et la force à un développement plus complet. Les Écritures Saintes ne nous montrent pas la Vérité comme elle est en elle-même, mais nous la font voir dans des images, des analogies et des symboles¹. Ces images, ces symboles, comportent plusieurs interprétations différentes, interprétations qui sont toutes justes en une certaine mesure, conformes à la vérité et toutes appropriées à différents ordres d'esprits. Le vulgaire se contente du sens littéral², les sages cherchent une signification plus profonde, et tous, les ignorants comme les sages, peuvent trouver un sens qui leur convient et peuvent profiter de l'enseignement des Écritures Saintes. Il est impossible de trouver toutes les significations possibles des écritures, et à mesure que nous avançons dans la sagesse, nous voyons s'approfondir le sens des livres saints. Il existe cependant une signification, la plus élevée de toutes, qui peut être considérée comme le vrai sens de l'écriture. Ce sens est toujours différent du sens littéral; il lui est même bien souvent opposé, et ce n'est que par une interprétation allégorique qu'il nous est possible de le trouver. Les difficultés semées ainsi sur le chemin de la raison doivent rendre plus fort encore le désir de l'âme de connaître la Vérité Divine; elles ne doivent pas l'effrayer, mais au contraire, l'encourager et la stimuler³. La connaissance apparaît comme la récompense de la recher-

1 Nous avons déjà signalé une conception analogue chez le Pseudo-Denys. Elle est nettement gnostique, et diamétralement opposée à celle de Saint Augustin. Il y a pourtant une certaine différence entre J. Scot et le Ps.-Denys; si les images recouvrent et cachent la vérité, et il faut savoir les en extraire, elles n'ont toutefois pas la mission de la rendre inaccessible à la majorité, à la masse non initiée, comme semble l'enseigner le Pseudo-Denys.

2 *Simplex fidelium turba sola littera, visibili creatura, necnon et visibilibus symbolis saturata atque contenta.* Érigène, *Comm. in Ev. sec. Ioan.*, c. 343.

3 *Concatenatus quippe est divinae Scripturae contextus, Daedalicisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc Spiritus sanctus invidia voluit intelligendi, quod absit existimari, sed studio nostram intelligentiam exercendi*

che, du zèle, de l'attention, et les contradictions semées à profusion dans les Livres Saints sont un indice qui stimule la méditation, qui l'empêche de s'arrêter sur un point quelconque, de prendre pour le sens absolu de la révélation un de ses sens relatifs et partiels. Elles le forcent d'aller toujours plus loin, toujours plus haut, de poursuivre sans fin et sans trêve son ascension vers Dieu.

C'est à la philosophie que revient la tâche de trouver ce sens suprême. Le philosophe interprète la Révélation en lui appliquant les principes et les méthodes propres à la philosophie. Ainsi, il doit savoir que l'on ne peut rien affirmer de Dieu, il doit nier et rejeter toutes les attributions positives que lui donne l'Écriture. La vérité suprême, étant en elle-même en dehors et supérieure aux lois de l'espace et du temps, se transforme et prend pour ainsi dire des formes spaciales et temporelles pour se révéler à l'homme, pour se montrer à un esprit fini et borné.

Chacun peut donc trouver un sens différent à l'Écriture Sainte. Le philosophe seul cherche à deviner en quelque sorte le sens qui y fut mis par l'Esprit Saint lui-même; cherche à atteindre et à saisir la vérité elle-même. Mais la Vérité Divine étant infinie ne peut jamais être complètement connue. L'esprit ne peut que se rapprocher indéfiniment de la Vérité sans jamais l'atteindre¹. Il la cherche toujours et toujours la trouve sans pouvoir jamais la posséder complètement; il n'y a pas, d'après Érigène, de plus haute tâche pour l'esprit que de rechercher l'intelligence de la Révélation divine dans toute la liberté de son activité; intelligence qui n'est elle-même possible que par l'illumination, et pour tout dire par une révélation divine; le philosophe s'adresse à Dieu dans une prière émouvante, implorant de la grâce divine l'aide et la connaissance de ces vérités inaccessibles.

O Domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut puram absque illo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae, finisque perfectae est contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima

sudorisque et inventionis praemii reddendi; praemium quippe est in sacra Scriptura laborantium pura perfectaue intelligentia. De div. naturae, V, 38, c. 1010.

1 Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, sertisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intellegibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur; cujus ignorantia vera est sapientia; qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur. De divisione, I, 66, col. 510.

inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaeris quam in verbis tuis, ita non alibi apertius inveniris quam in eis. Ibi quippe habitas, et illuc quaerentes et diligentes te introducis, ibi spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic transiens ministras eis. Et quis est iste, Domine, transitus tuus, ni per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et invenientium te transitum facis. Quaeris enim ab eis semper, et semper inveniris, et non inveniris semper: inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter veluti in quibusdam speculis occurris mentibus intelligentium te, eo modo, quo te sinis intelligi non quid es, sed quid non es et quia es, non inveniris autem in tua superessentialitate, quia transis et superas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae; transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae¹.

On peut dire, en un certain sens, que l'écriture ne nous donne pas la vérité, mais se borne à nous indiquer où et comment il faut la chercher. L'autorité n'entrave donc pas la liberté de la pensée, mais, au contraire, la présuppose.

Jean Scot n'est pas un hérétique, du moins il ne veut pas l'être; il se considère comme un catholique, fidèle aux enseignements de son église. Il a une foi absolue dans l'autorité de l'Évangile. Il cite les écritures plus souvent que tous les autres auteurs ensemble. Il envisage les livres II, III et IV de son ouvrage principal *De Divisione Naturae*, comme un commentaire des trois premiers chapitres de la Genèse. Il a écrit un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, commentaire dont il ne nous reste malheureusement que des fragments. Il est un croyant, et ni sa foi, ni la sincérité de son adhésion à l'église catholique ne peuvent être mises en doute. En effet, la raison ne peut pas plus être arrêtée ou gênée dans son œuvre par l'autorité de l'église et des Pères, que par celle de l'Écriture Sainte, puisque les décisions des conciles et les doctrines des Pères en tant qu'elles sont inspirées par le Saint Esprit, doivent nécessairement être vraies. La foi catholique contient une norme à laquelle tout chercheur de la vérité doit nécessairement se conformer, norme qui ne prescrit rien qui soit contraire ou incompatible avec la vérité, puisqu'elle est la vérité même. L'autorité de l'église est absolue; quant à celle des Pères on doit la traiter avec une très grande vénération et ne rejeter jamais leurs opinions sans une nécessité évidente. Mais on doit

¹ De Div. Nat. V. 38 col. 1010.

observer que les Pères eux-mêmes ne sont pas en accord complet sur toutes les questions, qu'ils se combattent assez souvent, et il nous faut, dans ces cas-là, choisir à la lumière de la raison celles de leurs opinions qui sont les plus conformes à la vérité, et abandonner les autres¹.

Jamais un philosophe ne doit affirmer quelque chose sur la seule autorité des Pères, même quand ils sont tous d'accord, mais il doit tâcher de comprendre les raisons qui leur ont dicté leurs opinions.

Nous reconnaissons sans peine la base augustinienne de ces théories; nous remarquons aussi la différence profonde qui subsiste entre St. Augustin et Érigène, et le développement original qu'il donna aux idées du premier. Une différence profonde le sépare également de St. Anselme. Il s'agit chez Jean Scot exclusivement des relations entre la raison et l'autorité, et non entre la raison et la foi. Chez Saint Augustin les rapports de l'autorité, de la foi et de l'intelligence ne sont pas très exactement délimités, de même que ces concepts eux-mêmes ne sont pas bien exactement définis; chaque élément conserve toutefois son rôle, et s'il n'y a pas un accord profond entre eux, il y a au moins une sorte d'équilibre. Chez Saint Anselme, l'équilibre est remplacé par un accord. Quant à Jean Scot il semble donner un rôle prépondérant à l'intelligence, puisque c'est elle, en dernière analyse, qui interprète l'autorité suprême, les écritures canoniques. Si ce sont souvent les mêmes mots, les mêmes formules que nous rencontrons, le sens en est différent. Ce ne sont bien souvent que des nuances d'expressions qui distinguent les formules, mais ces nuances sont extrêmement importantes et significatives. Ainsi, nous retrouvons chez Érigène la phrase célèbre de Saint Augustin: La vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie philosophie². Mais la phrase identique a des significations différentes.

1 Non enim nostrum est, de intellectibus Sanctorum Patrum dijudicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere; non tamen prohibemur eligere quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire. De divisione, II, 16, col. 548.

2 Cum omnis piae perfectaeque modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. „Sic enim,“ ut ait sanctus Augustinus, „creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant.“

Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter

Pour Saint Augustin, elle signifie que la religion chrétienne contient et possède la vérité, toute la vérité, que c'est elle qui est la source et le fondement de toute connaissance vraiment profonde et certaine. C'est elle qui est la vraie philosophie, elle seule, car aucune autre philosophie ne possède la vérité toute entière comme elle. C'est la religion qui, en s'élargissant en quelque sorte, devient philosophie, l'embrasse et la remplace.

C'est exactement le contraire chez Jean Scot Erigène. Pour lui comme pour Saint Augustin, la religion chrétienne est la seule vraie, la seule qui possède la vérité. Mais c'est parce qu'elle est pour ainsi dire la philosophie absolue. Ce n'est plus la religion qui embrasse et implique une philosophie; c'est la philosophie qui croît et se développe jusqu'à devenir une religion.

Nous avons déjà vu que Saint Anselme ne parle que rarement de l'autorité, il parle de la foi, et l'autorité est pour lui avant tout l'autorité de la foi. Ce n'est, par contre, que fort rarement, que Jean Scot parle de la foi, et presque jamais de l'autoritas fidei. C'est la foi vivante qui a, d'après Saint Anselme, le rôle de préparer et d'élever notre intelligence à la compréhension de Dieu; selon Jean Scot Érigène c'est la révélation cristallisée dans les écritures. Selon Saint Anselme, c'est la foi qui soutient et conduit l'intelligence, et l'autorité de la foi est, en même temps, celle de la raison suprême. C'est la foi qui nous mène vers Dieu, qui permet de l'atteindre et de le toucher — ce sont des analyses subtiles, des interprétations ingénieuses, des difficultés et des contradictions amoncelées sur la route qui, en aiguissant notre pensée, en l'empêchant de se fixer, de se figer, en la libérant et en préparant la voie à l'intuition mystique, jouent ce rôle chez Jean Scot.

La raison humaine, l'intelligence, se dépouille en quelque sorte chez Saint Anselme de sa rationabilité, de sa conceptualité. C'est l'intuition mystique qui s'intellectualise chez Jean Scot. Ce sont pour ainsi dire les mêmes étapes que parcourt leur pensée, mais dans un sens inverse. Quant à la méthode scolastique, nous ne trouvons chez Jean Scot rien qui s'approche de l'analyse de Saint Anselme, rien qui nous permette de le classer parmi ses prédécesseurs. Si Saint Anselme connaissait ses œuvres, il n'a pu en subir aucune influence appréciable.

investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. De predest., I, 1, c. 357.

Nous ne verrons pas plus de points de ressemblances dans le contenu dogmatique des philosophies que nous comparons, que nous n'en avons pu en découvrir dans la forme et la méthode. Jean Scot dépasse et surpasse ses maîtres: l'inconnaissabilité essentielle de la divinité est affirmée par lui avec plus de rigueur encore que par le Pseudo-Denys. D'un autre côté, il emploie la méthode augustinienne d'analogies psychologiques avec plus de hardiesse encore que le Docteur de la Grâce.

La théologie se divise, d'après Jean Scot, en deux parties différentes: la théologie cataphatique et la théologie apophatique¹. La première, analyse comment et sous quels aspects Dieu se révèle à l'homme et dans le monde. Elle envisage Dieu en tant que créateur du monde, et lui applique certains prédicats en vertu de différents rapports qu'il a avec le monde créé. La théologie apophatique cherche à déterminer comment on peut et doit penser Dieu indépendamment de toute relation, comment Dieu se pense lui-même. Elle nie tous les prédicats qu'affirme la théologie cataphatique, et c'est la première des deux qui est la plus parfaite et la plus haute². On ne peut en vérité dire de Dieu qu'une seule chose: il est, mais on ne peut pas dire ni ce qu'il est, ni comment il est. Les

1 Le Pseudo-Denys se sert de la théologie apophatique pour prendre en quelque sorte son élan, pour libérer l'esprit humain de ses bornes naturelles et lui permettre d'atteindre Dieu dans une intuition unitive. Pour le mystique rationaliste irlandais ce chemin reste fermé. Sa théologie négative ne le conduit à rien, et si l'on aime mieux, elle le conduit au Rien. La négation lui suffit en tant que négation; la méthode négative conduit, selon lui, droit au but.

La théologie apophatique du Pseudo-Denys n'est négative qu'en apparence; sa négation n'est que relative. Elle est absolue pour Jean Scot qui y voit un signe de sa perfection et de sa valeur. Sa théologie apophatique est donc véritablement négative.

Duas namque, ni fallor sublimissimas theologiae partes esse diximus, et hoc non et nobis sed auctoritate St. Dionysii Areopagitae accipientes, qui apertissime, ut dictum est, bipartitam theologiam asserit esse, id est *καταφατικήν* et *ἀποφατικήν*. De div. nat., I, 12, c. 458; Cf. I, 14, c. 461.

Nunc itaque ad theologiam redeamus, quae pars prima est et summa sophiae; nec immerito quia aut sola aut maxime circa divinae naturae versatur speculationem; et dividitur in duas partes, . . . in *καταφατική* et *ἀποφατική*. De Divisione, II, 30 c. 599.

2 Et haec est causa et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est affirmationem omnia sive nominaliter sive verbaliter praedicamus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen translative, sed proprie. Verius enim negatur Deus quid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur

théologiens, en prenant pour point de départ l'existence du monde, le mouvement et l'ordre qui règnent en lui, en déterminent la cause comme essence, sagesse et vie, en comprenant sous le nom d'essence le Père, sous celui de sagesse le Fils, et sous celui de vie le Saint Esprit. Ils affirment l'unité en même temps que la trinité de Dieu.

Mais ces noms sont employés par les théologiens plutôt pour que nous puissions dire quelque chose de l'essence inaccessible et immuable, que pour nous permettre d'en donner une détermination exacte et complète.

L'Être divin ne peut être déterminé adéquatement, ne peut être nommé exactement par aucun nom; mêmes ceux qui semblent le mieux lui convenir, comme essence, bonté, vérité n'ont qu'une signification métaphorique, et ne s'appliquent pas à lui dans leur sens propre et littéral¹. On ne peut le déterminer d'aucune manière, car on ne peut rien penser de différent de lui et d'opposé à lui, rien n'existant hors de lui et rien ne pouvant être distingué de lui. Il est vrai qu'il y a en grec des noms positifs qui semblent n'être applicables qu'à Dieu seul; mais ils n'ont en réalité qu'une apparence positive et ne sont en vérité que des négations. Ainsi les mots *ὑπεράγαθος*, *ὑπέρχαλος*, *ὑπεράγιος*, *ὑπέρθεος*, *ὑπερούσιος*; et les mots latins que l'on forme en les imitant, supraessentiel, superbon, superbeau, superdivin, suprasaint, nous indiquent seulement que Dieu est supérieur à la bonté comme à l'essence, mais ne nous en-

esse: deinde super omne, quod de eo praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est. Div. nat., I, 76, c. 522.

1 Omnia quae sunt, de ea praedicat, et ideo affirmativa dicitur non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia quae ab ea sunt, de ea posse praedicari suadeat. Rationabiliter enim per causativa causale potest significari. De Divisione, I, c. 13, col. 458.

Non autem irrationabiliter, ut saepe diximus, omnia, quae a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt quadam similitudine, aut dissimilitudine, aut contrarietate, aut oppositione quoniam ab ipso omnia sunt quae de eo praedicari possunt. De Divisione, I, 66, col. 510.

Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est cui opponitur nihil. *ὑπερούσιος* igitur est, id est superessentialis. Idem bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est, bonitati enim malitia opponitur; *ὑπεράγαθος* igitur, id est superbonus et *ὑπεραγαθότης* id est plusquam bonitas. Deus dicitur, sed non proprie Deus est, visioni enim caecitas opponitur, et videnti non videns: igitur *ὑπερθεός* plusquam videns, si *θεός* videns interpretatur. De divisione, I, 14, col. 460.

seignent rien de positif sur lui-même¹. D'un autre point de vue, ce sont justement ces négations qui nous donnent des connaissances absolues, et non relatives comme celles de la théologie cataphatique. Ces négations enlèvent, pour ainsi dire, toutes les bornes, toutes les limites que des concepts positifs pourraient poser à la nature divine; en niant ces limites, nous atteignons du même coup le Dieu illimité et absolument infini².

Si même ces noms divins ne sont pas applicables à Dieu dans leur sens positif et propre; si même les noms par lesquels sont désignées les causes transcendantes et absolues de tout ne l'expriment pas adéquatement, il doit être parfaitement clair qu'aucune des catégories qui désignent et déterminent le domaine de l'être fini, tant matériel que spirituel, ne peut raisonnablement être appliquée à Dieu³.

Jean Scot cite Saint Augustin pour appuyer sa thèse de l'impossibilité d'appliquer à Dieu les catégories aristotéliennes⁴, mais il développe cette idée plotinienne avec plus de force et de conséquence encore que

1 *Essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret, in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non quid est dicit, sed quid non est; dicit enim essentiam non esse, sed plusquam essentiam. Quid autem illud est, quod plusquam essentia est, non exprimit, asserens, Deum non esse aliquid eorum quae sunt, sed plus quam ea quae sunt esse: illud autem esse quid sit, nullo modo definit. De div. nat., I, 14, c. 462.*

2 Ne nous laissons pas induire en erreur par la similitude apparente des expressions de Scot et du Pseudo-Denys. Ce n'est pas seulement la limitation inhérente aux concepts positifs qui doit être niée — ce sont ces concepts eux-mêmes en tant que limitant et diversifiant la nature divine. Ce n'est pas par un effort surnaturel que nous nous élevons à l'infinie plénitude de vie et de perfection — au contraire, c'est par un acte naturel de l'intelligence que nous écartons les concepts finis de l'intelligence et retombons dans le vide. Nous avons déjà dit combien la divinité de Jean Scot ressemble au Néant. C'est là que la mystique allemande prendra son concept du Nichts opposé à l'Ich.

3 *Quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? De div. nat., II, 28, c. 589.*

4 *Disc. Clare conspicio nulla ratione categorias de natura ineffabili proprie posse praedicari...*

Deus autem nec genus, nec species ne accidens est. De divisione, I, 15, c. 463.

Videsne igitur, quod omnia, quae intra decem categoriarum terminos amplexantur, non immerito Deus dicitur in sua natura subsistere ignorare, quando omnino ea altitudine virtutis suae et infinitae probatur excellere? De div. nat., II, 28, c. 593.

son maître. Il utilise les doctrines du Pseudo-Denys, mais va encore plus loin que celui-ci. Dieu n'est pas, ni n'a pas d'essence, de qualités, ni de quantité. Aucune des catégories ne lui convient, celle de relation ou d'action pas plus que celles de position, état, lieu, temps ou passion.

Aucun des théologiens — tant latins que grecs — n'avait nié, au moins avec autant de force et aussi expressément que Jean Scot, la possibilité d'appliquer à Dieu la catégorie de l'action. On a, au contraire, bien plus souvent insisté sur l'activité de Dieu, sur son action créatrice, conservant et guidant éternellement le monde créé. D'après Saint Augustin, ce n'est qu'à Dieu seul que l'on peut appliquer cette catégorie. Mais ceci n'est pas l'avis d'Érigène. L'action comme la passion impliquent mouvement et diversité, et aucun mouvement, aucune diversité ne peuvent être admis en Dieu, simple, immuable et éternel. L'action divine n'a aucun rapport, aucune ressemblance, avec l'action d'un être fini; dans un être absolument simple comme l'est Dieu, l'action ne peut pas se distinguer de son être même¹. Dire que Dieu fait ou produit ceci ou cela veut dire que Dieu est l'essence de tout, est tout dans tout. Appliquées à Dieu, les expressions vouloir, faire, aimer, ne signifient pas des actes différents, mais ont toutes le même sens². Aimer veut dire pour Dieu — s'étendre dans tout ce qui existe en lui-même et a son principe en lui; être aimé — attirer tout à soi, comme l'aimant, en vertu de sa

1 Encore une fois nous voyons ces textes traditionnels, que nous avons rencontrés chez Plotin comme chez le Pseudo-Denys, prendre un sens nouveau. L'action divine ne se distingue pas de son être, de son essence; cela veut dire pour le Pseudo-Denys, que Dieu est en son essence même l'action, la force créatrice, lumière, énergie infinie; pour Érigène, cela veut dire qu'en Dieu il n'y a ni action, ni passion, qu'il n'agit pas, qu'il est le fonds commun, mais vide en quelque sorte et muet, du monde. Mais ce n'est qu'un aspect de la doctrine, et Scot saura bien en développer un autre, où Dieu sera présent comme force et volonté créatrice.

2 Non aliud itaque Deo esse et velle, et facere, et amare, et diligere, et videre ceteraque huiusmodi, quae de Deo, ut diximus, possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum idipsumque accipiendum, suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant. De div. nat., I, 73, c. 518.

Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale... Non aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere...

Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. De div. nat., I, 72, c. 517, 518.

nature même, attire le fer. C'est pourquoi on peut dire de Dieu, en même temps, qu'il est aimé et ne l'est pas, aime et n'aime pas; ces concepts ne sont pas employés dans leur sens propre et usuel¹. Tous les attributs sont pris dans un sens analogique et métaphorique, et les affirmations ne sont elles-mêmes que métaphoriques et analogiques. Les négations sont par contre absolues — et ceci est la raison de la supériorité de la théologie apophatique sur la théologie cataphatique. Personne ne peut voir Dieu dans son essence, et ni les saints dans la vision béatifique, ni les anges² qui contemplent sa face, ne voient l'essence de Dieu, mais seulement ses théophanies différentes³. Dieu est inconnaissable par cela même qu'il est infini. Il est inconnaissable pour tout esprit — esprit infini aussi bien que fini; non seulement nous ne connaissons pas Dieu, mais il ne se connaît point lui-même⁴. Les catégories ont une égale valeur pour la pensée divine que pour la pensée humaine. Dieu, comme les hommes, pense d'après les catégories; elles existent primordialement dans l'intelligence divine⁵, mais elles ne sont pas applicables à Dieu. Il s'ensuit que Dieu n'est rien de ce qu'il pense lui-même, qu'il reste inconnaissable à sa propre pensée, qu'il n'est rien de ce qui est pensé, qu'il n'est rien de ce qui est.

1 *Restat igitur, ut intelligamus, hanc etiam categoriam [relatio] sicut et ceteras translativè de Deo prædicari. De Div. Nat., I, 16, 465.*

2 *Ineffabilem et incomprehensibilem divinæ bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine [quod est nihilum] significatam crediderim, quæ dum per se ipsam cogitatur neque est, neque erat, neque erit. De div. nat., III, 19, c. 680.*

3 *Apparebit itaque in theophaniis suis, hoc est divinis apparitionibus, in quibus juxta altitudinem puritatis et virtutis unicujusque Deus apparebit. Theophaniæ autem sunt omnes creaturæ visibiles et invisibiles, per quas Deus, et in quibus sæpe apparuit, et apparet, et appariturus est. Item virtute purgatissimarum animarum et intellectuum theophaniæ sunt, et in eis quaerentibus et diligentibus se Deus manifestat. Comment. in Ev. sec. Ioan., c. 302.*

Non ergo ipsum Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident; hoc enim omni creaturæ impossibile est; solus namque, ut ait Apostolus, habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem; sed quædam factas ab eo in nobis theophaniis contemplabimur. De div. nat., I, 8, c. 448.

4 *Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. De div. nat., II, 28, c. 589.*

5 *Et quod nec sensibilia per sensum Deus sentiat, nec intelligibilia per intellectum, nec sensibilia per intellectum, nec intelligibilia per sensum, sed omnia in æternis suis rationibus contemplatur. De div. nat., II, 17, c. 673.*

Dieu n'est Rien. Dieu est Rien¹. Dieu est Néant.

Mais on ne doit pas croire que cette inconnaissabilité pour soi-même soit une infériorité, une imperfection, un défaut de l'intelligence divine. Ce n'est pas par ce qu'il n'a ni conscience ni intelligence que Dieu n'est pas objet de sa pensée. Il se distingue et se sépare de tout objet de la pensée, parce qu'il lui est supérieur², il n'est rien (sc. pour l'intelligence) parce qu'il est supérieur à tout. Il n'est pas inconnu à soi-même, il n'est que impensé³. Il a une science profonde, immédiate et absolue de soi-même, mais ce n'est pas une connaissance de l'intelligence, qui l'ignore, et c'est une ignorance qui est la science la plus parfaite⁴. Elle

1 C'est de ce Rien divin — qui est identique avec son essence même — que Dieu fit le monde des créatures, par lequel et dans lequel il se révèle au monde et à soi-même. Créant la pensée à laquelle il peut se révéler, créant les essences et les théophanies qui le révèlent, créant le monde qui n'est lui-même qu'une forme de cette révélation, créant les objets de la pensée et de sa pensée, qui lui permettent de penser et se distinguer et de se séparer d'eux il peut, en se révélant, devenir transcendant. Ce Rien — non un rien préexistant à la création, mais coéternel et à la création et à Dieu lui-même, est la source et le fond du monde, la source et le fonds d'où tout provient et où à la fin du monde, tout retournera. Si la Genèse affirme que Dieu créa le monde de Rien il ne peut s'agir d'un rien préexistant et distinct de Dieu, mais uniquement du Rien divin, de Dieu lui-même, à côté de qui il n'y a rien. Il ne peut pas non plus s'agir de la création de rien, dans le sens de la création absolue — puisque, selon Érigène, le concept même du rien absolu est impossible, et puisque de ce rien on n'aurait rien pu tirer.

2 Et in quantum se nescit in his, quae sunt, comprehendi, in tantum se scit ultra omnia exaltari; atque ideo nesciendo seipsum a seipso melius scitur. De div. nat., II, 29, c. 598.

In hoc se comprehendit dum, se sapit comprehensibilem non esse; in hoc se intellegit, dum sapit, in ullo se intelligi impossibile esse, quia omne quod est, et potest esse, superat. De div. nat., III, 1, c. 620.

3 Nemo pie cognoscentium, inque divina mysteria introductorum, audiens de Deo, seipsum intelligere non posse, quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omnino ignorare in se ipso, quod ipse non est. De div. nat., II, 28, c. 589.

4 Ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia. De div. nat., II, 28, c. 593.

Solari namque radio lucidius patefactum, divina ignorantia nil aliud intelligendum esse, nisi incomprehensibilem infinitamque divinam scientiam. Namque quod sancti patres, Augustinum dico et Dionysium de Deo verissime pronuntiant, Augustinus quidem, „Qui melius, inquit nesciendo scitur“, Dionysius autem: „Cujus ignorantia vera est sapientia“, non solum de intellectibus, qui eum pie studiosissime quaerunt, verum etiam de seipso intelligendum opinor. De div. nat., II, 29, c. 597.

est incommunicable et ne peut pas être exprimée par des concepts, et, comme dit St. Grégoire de Nazianze, Dieu est en ceci pareil à l'homme. L'homme a aussi une science immédiate et intime de soi-même, mais il lui est impossible de se penser et de se connaître soi-même par son intelligence¹; personne ne peut avoir une connaissance exacte de sa propre nature; on ne se connaît que dans ses actes, dans ses œuvres; on sait immédiatement que l'on est, mais on ne connaît pas son essence², on ne sait pas ce que l'on est.

Nous voyons donc Jean Scot, après un long détour, après avoir développé sur la théologie apophatique des idées très profondes et très intéressantes, mais absolument contraires à l'esprit et à la doctrine de Saint Augustin, arriver à la conclusion purement augustinienne de l'analogie et de la ressemblance essentielle entre Dieu et l'âme humaine³. La possibilité de connaître Dieu, qui fut niée avec tant de force, se trouve

1 Nam sicut ipse Deus in seipso ultra omnem creaturam nullo modo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretissimis sinibus creaturae ab eo factae et in eo existentis considerata *oïata* incomprehensibilis est. De div. nat., I, 3, c. 443.

Nam et noster intellectus nec a seipso cognoscitur, quid sit secundum essentiam, nec ab alio praeter Deum, qui solus novit quae fecit; sed quemadmodum de conditore suo hoc tantum cognoscit, quia est, non autem percipit, quid sit ita de seipso solummodo definit, quia creatus est; quomodo vero vel in qua substantia substitutus est, intelligere non potest. Si enim, quid sit, aliquo modo intelligeret, necessario a similitudine creatoris devia-ret. De div. nat., II, 27, c. 585.

2 Hauréau et de nos jours M. Blanchet ont rapproché les idées de J. Scot du cogito cartésien. Ils ont eu, croyons-nous, tort et raison en même temps. Ils ont eu raison en tant que le cogito affirme une donnée immédiate de l'âme à elle-même, — mais ceci est une doctrine traditionnelle du néo-platonisme, et nous l'avons rencontrée à toutes les époques de son histoire. Ils ont eu tort, puisque J. Scot affirme l'impossibilité de se connaître soi-même par les moyens de l'intelligence, qui ne peut saisir l'âme qu'en tant qu'elle se révèle dans ses actes. C'est plutôt de Malebranche que nous aurions voulu rapprocher cette doctrine que nous avons déjà rencontrée chez Plotin et le Pseudo-Denys: — le sujet de la pensée est supérieur à ses actes et ne peut devenir son objet.

3 Si enim nos ipsos et quaerere volumus, profecto ad id, quod supra nos est, causam scilicet nostram, redire non desideramus, ac per hoc in grabbato carnalis materiae morteque ignorantiae jacebimus. Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam. Inter principale namque exemplum imaginemque et similitudinem sui, hoc est inter Deum et humanitatem, nullum interstitium constitutum est. De div. nat., II, 32. Pour St. Augustin entre l'âme et Dieu „nulla est interposita natura“.

subitement sauvée et rétablie sur un fondement plus sûr que jamais¹. La méthode psychologique de Saint Augustin pourra être appliquée par Jean Scot, et elle le sera avec toute l'habileté dont est capable son esprit systématique et puissant.

De cette analyse sortira une autre idée de Dieu, ou plutôt un autre aspect de l'idée de Dieu, comme un autre aspect du système d'Érigène, l'idée d'un Dieu — Volonté absolue, Créateur éternel des essences et des existences, Dieu personnel, libre et parfait; d'un Dieu que nous prions, que nous aimons, vers lequel nous devons tendre par toutes les puissances de notre âme, qui est elle-même similitude et image de la perfection absolue, qui libre et active comme lui, immortelle et indestructible, tend à l'union amoureuse de la déification, et qui même dans ce moment suprême de béatitude infinie garde sa personnalité propre et distincte. Ce sont des idées que nous avons déjà rencontrées chez le Pseudo-Denys, chez Plotin, que nous reverrons en partie chez St. Augustin.

Un troisième aspect, l'aspect idéaliste, vient s'ajouter et compliquer les deux autres. En effet, le monde et la création ne sont que des théophanies de l'essence ineffable de la divinité, images dans et par lesquelles elle se révèle à soi-même et à nous. Des théophanies sont également tous les esprits finis, images et révélations dans un sens plus profond encore, car Dieu se révèle en eux et à eux.

Il se révèle en les créant et en créant en eux des théophanies, i. e. des pensées, des idées dans lesquelles leur apparaissent le monde et ses objets. Il semble parfois que l'univers matériel tout entier n'existe pour Jean Scot Érigène que dans et par cet ensemble d'idées, idées divines et idées humaines, idées de l'esprit infini et idées des esprits finis, qui en leur essence sont similaires, analogues et de la même nature. Nous voyons l'idée d'analogie jouer ici un rôle considérable, car les idées surgissent dans les esprits finis exactement de la même manière qu'elles surgissent dans l'Esprit Divin et comme c'est dans ses idées, d'elles et par elles qu'il crée le monde, son action créatrice pourrait ne consister que dans la production des esprits finis et d'idées dans leur intelligence.

Nous avons cru pouvoir distinguer plusieurs courants dans la pensée de J. Scot Érigène. En tous cas les multiples et différents aspects

1 Et hic maximus et pene solus gradus est ad cognitionem veritatis, id est humanam naturam seipsam prius cognoscere et amare, ac deinde totam cognitionem suam, totumque amorem ad laudem creatoris et cognitionem et delectationem referre. Si enim quod in seipsa agitur nescit, quomodo ea, quae supra se sunt, nosse desiderat? De div. nat., II, 32, c. 610.

sous lesquels elle se présente, aspect panthéiste et nihiliste, aspect réaliste et volontariste, aspect idéaliste nous offrent une belle image de sa doctrine centrale, nous présentant, pour ainsi dire, des théophanies différentes de l'essence divine, des manières différentes dont Dieu se révèle à la pensée, montrant par la multiplicité de ses aspects l'infinie simplicité de Dieu, inaccessible à la compréhension de l'intelligence.

La doctrine positive de Dieu et de l'univers, développée dans le *De Divisione Naturae*, est l'essai le plus remarquable de gnose philosophique de la préscolastique. La profondeur et la hardiesse de ses conceptions, l'esprit systématique qui anime son œuvre, font de Jean Scot un digne successeur de Plotin. Nous ne pouvons malheureusement pas exposer ses théories aussi complètement et aussi exactement qu'elles le méritent. Ceci nécessiterait un travail spécial: nous nous bornerons à esquisser rapidement sa cosmologie, en laissant complètement de côté l'anthropologie, pour apporter une preuve de plus — en a-t-on réellement besoin? — de la différence absolue qui existe entre ses doctrines et celles de Saint Anselme, de l'impossibilité d'admettre une influence d'Érigène sur la pensée de ce dernier. Aucun lien ne les rattache, aucune trace d'influence de Jean Scot Érigène sur St. Anselme ne peut, croyons nous, être distinguée.

La cosmologie de Jean Scot est certainement une cosmologie strictement moniste, mais il serait inexact de la qualifier de panthéisme¹. Il ne faut pas oublier qu'Érigène est un chrétien, et son monisme doit être interprété d'une telle manière qu'il reste compatible avec sa religion chrétienne.

Tout l'ensemble de l'être, tout ce qui est accessible à la connaissance, comme tout ce qui ne l'est point, tout ce qui est quelque chose, comme tout ce qui n'est rien, peut être subsumé sous le concept général de „nature“. Ce terme embrasse et unit entre eux l'Absolu, la Divinité et le monde fini et créé². Ce monde est considéré non seulement en tant que créé par Dieu, mais aussi en tant qu'expression de l'essence divine, révélation et théophanie. Mais la division de la nature ne se borne pas à distinguer entre Dieu et le monde, la nature incréée et créatrice, et la nature non créatrice et créée. Intermédiaires entre Dieu et le monde

1 Elle contient bien des moments panthéistes, mais elle n'est pas seulement panthéiste.

2 Cf. St. Augustin, *De civ. Dei* V. 9.

sont les idées divines¹, natures créées et créatrices, qui émanent de Dieu et le révèlent dans le monde, se réalisant d'une manière nécessaire, qui créent et produisent l'univers, prototypes et causes en même temps. Enfin Dieu lui-même peut être considéré à deux points de vue différents. D'abord, comme principe et cause, mais aussi comme terme et fin de la création, fin vers laquelle toutes les créatures tendent éternellement, qu'elles aiment, qu'elles cherchent à imiter, dont elles cherchent à se rapprocher autant qu'il leur est possible².

Nous avons donc une division tetrachotomique de la nature en natures :

1. Non créée et créatrice (Dieu).
2. Créée et créatrice (le monde des idées).
3. Créée et non créatrice (le monde).
4. Non créée et non créatrice (Dieu).

Cette distinction se fait dans un acte de contemplation de la totalité des êtres, totalité qui embrasse Dieu comme le monde, en tant que Dieu en est le principe et le Monde — l'expression.

Nous avons parlé de la totalité de l'être; nous avons eu tort. Les concepts de tout et de partie, de genre et d'espèce, ne peuvent pas être employés. L'absolu, embrassant tout et s'exprimant dans tout, ne peut pas être considéré comme une forme spéciale de l'être. Ce n'est qu'une nécessité subjective de notre esprit qui nous suggère ces déterminations; pour pouvoir penser l'absolu, nous sommes forcés de nous le représenter sous les catégories de tout et de partie. En réalité, les quatre formes différentes de l'être ne sont qu'autant d'aspects différents d'une seule et même nature³.

En faisant cette division, en examinant séparément les natures diffé-

1 Primordiales causae rerum omnium substantiae sunt in divina sapientia substitutae... De div. nat., III, 29, c. 705.

Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur; secunda in eam, quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur. De div. nat., I, 1, c. 441.

2 Ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit. De div. nat., I, 74, c. 520.

3 Non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem, et supranaturalis naturalem, et simplex compositum... et aeternus coepit esse et immobilis movetur in omnia. De div. nat., III, 17, col. 678.

rentes, nous ne devons jamais perdre de vue l'unité fondamentale de tout ce qui est. L'acte de division est corrélatif à un autre acte, celui de collection; à l'analyse se rattache nécessairement une synthèse qui rassemble et ramène tout à l'unité première¹.

Il est évident que la première et la quatrième nature, la nature incréée et créatrice, et la nature incréée et non-créatrice sont identiques. C'est le même Absolu, mais considéré à des points de vue différents; ce sont des aspects différents d'une essence identique, essence incréée et divine.

Les deux autres natures: nature créée et créatrice, et nature créée et non-créatrice, se fondent naturellement en une seule et forment alors le monde créé. Ces deux natures ne sont pas plus réellement distinctes que la première et la quatrième. Les créatures ne sont qu'une réalisation, une expression, une extériorisation des idées prototypes.

Mais nous ne pouvons pas nous arrêter ici — nous devons nécessairement admettre l'unité et l'identité du créateur et de la créature, car il n'y a rien en dehors de l'Absolu, et dans la création c'est lui-même que Dieu exprime, extériorise, développe et révèle. La nature divine est donc la nature unique. Tout est un, tout est Dieu et Dieu est tout. Dieu est le principe de tout, le milieu et la fin; il est tout dans tout et présent à tout et partout².

La nature incréée et créatrice est Dieu, l'Esprit infini et absolu dans son essence inconnaissable et inaccessible³. Les natures créées et créatrices sont les raisons, les idées, les pensées éternelles de l'intelligence divine, qui sont également appelées les désirs de la volonté divine. Elles sont la première expression, la première hypostase de la divinité, le premier moment de son développement interne et l'objet direct et immédiat de la volonté comme de l'intelligence divines.

La nature créée et non créatrice, le monde fini, est le développement de ces idées et en même temps, par là-même, un moment plus éloigné de la Divinité elle-même. L'intelligence et la volonté sont inséparables de l'essence divine. Il s'ensuit que si Érigène résout tout en Dieu,

1 Resolutio, collectio, reductio.

2 Proinde divina bonitas super omnia considerata dicitur non esse, et omnino nihil esse, in omnibus vero est et dicitur esse, quoniam totius universitatis essentia est, et substantia et genus et species et qualitas et quantitas et omnium copula et situs et habitus et locus et tempus et actio et passio et omne, quodcumque in omni creatura et circa omnem creaturam a qualicumque intellectu potest intelligi. De div. nat., III, 19, c. 681.

3 Universaliter enim dicimus, nil proprie de Deo aut dici aut intelligi posse. De div. nat., I, 16. c. 465.

affirme que tout est Dieu, et que Dieu est tout dans tout, il résout et ramène tout à la pensée et à la volonté de Dieu, comme d'un esprit doué de conscience, d'intelligence et de volonté. Dieu apparaît comme un esprit conscient et personnel, sinon individuel, et ceci devrait suffire pour écarter toute interprétation de la pensée d'Érigène qui ne voudrait en faire qu'un panthéiste.

L'homme joue dans son système un rôle d'une importance exceptionnelle puisqu'il est non seulement créature, mais encore et aussi image du créateur. L'anthropologie forme une des parties les plus importantes du système, car c'est par l'homme que s'opère le retour du monde en Dieu. L'homme joue en quelque sorte le rôle de représentant du monde; sa rédemption est la rédemption du monde, son salut, celui du monde tout entier¹.

Nous compléterons notre exposition des doctrines de Jean Scot Érigène par l'examen de sa théorie des idées et de celle de la trinité. Ceci ne fera que confirmer et consolider notre conclusion sur ses rapports avec Saint Augustin et Saint Anselme.

Jean Scot a subi une influence profonde des doctrines trinitaires du commentateur du Pseudo-Denys, St. Maxime le Confesseur, l'œuvre duquel il avait étudiée et traduite. Mais il ne reproduit pas la doctrine de Saint Maxime. L'influence de Saint Augustin, nettement visible ici comme ailleurs, le désir de rester fidèle aux enseignements, à la tradition de l'Église catholique l'empêchent de suivre les grecs. Il essaye de rapprocher, de concilier les formules grecques et latines, avec assez peu de succès d'ailleurs. Il voit lui-même que la tâche conciliatrice ne lui réussit guère, et préfère finalement suivre la doctrine catholique.

Il emploie, pour expliquer la constitution de la Trinité, les notions dionysiennes d'essence, forme et action, et le schéma de St. Maxime²: Dieu

¹ Nous ne pouvons nous arrêter à l'examen de l'anthropologie érigénienne. Nous voudrions cependant signaler une analogie curieuse, qui existe entre son anthropologie, entre le rôle qu'il fait jouer à l'homme dans l'économie du salut du monde, et celui qui lui fut assigné par les théologiens et les dogmatistes du bouddhisme postérieur (Cf. De la Vallée-Poussin, Bouddhisme. Paris 1909). Il est évident que nous n'affirmons pas une influence du bouddhisme sur Jean Scot. Il est toutefois caractéristique que son nihilisme le conduit à des conceptions voisines de celle du bouddhisme — on pourrait poursuivre ces parallèles jusqu'à Meister Eckhart, montrer l'analogie foncière de l'intuition, et par conséquent, de la doctrine du mysticisme naturaliste allemand et hindou.

² Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit et vivit. Ac per hoc

le Père — Essence; le Fils — Sagesse, et l'Esprit Saint — la Vie. Il expose — toujours selon St. Maxime — la trinité constitutive de l'âme humaine; l'esprit lui-même ou l'intelligence correspondant au Père; la raison ou la faculté de contempler les idées, au Fils; et le sens intérieur, au Saint Esprit. Il emploie également des formules augustinienues¹: pensée, connaissance de soi-même, et amour de soi-même, ou bien: être, connaître, vouloir. Il emploie ces analogies surtout pour expliquer les différentes parts qui reviennent aux différentes personnes divines dans le procès de la création, conçu comme un procès interne dans le sein même de la Divinité². Dieu le Père crée tout, en posant les idées comme causes premières et prototypes éternels; le Fils, le Logos, contient et connaît tout de toute éternité; il contient et unit les causes premières de tout ce qui est, a été et sera; l'Esprit Saint „distribue“ les causes dans leurs effets. Malgré cette apparente multiplicité d'opérations, la création reste un acte un et indivisible, car c'est le Dieu Un, Trinité Créatrice qui crée et non ses personnes, séparées ou réunies.

Jean Scot cherche à concilier les théories grecques et latines — il ne réussit guère. Sa position est indécise. Il admet que les théories grecques sont mieux fondées par les écritures comme par les raisons spéculatives — mais il ne veut pas abandonner les doctrines catholiques. Les noms des personnes comme leurs attributs doivent être rapportés aux personnes en tant que telles et non à leur essence qui est identique. Leurs relations sont fondées en leurs attributs en tant que personnes différentes, et non en tant que personnes possédant une même essence. Le Fils naît du Père et non de l'essence du Père; c'est également de la substance³

per essentiam Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum intelligi, inquisitores veritatis tradiderunt. De div. nat., I, 13, c. 455.

1 Il ne remarque pas la contradiction de ces formules avec ses théories sur la connaissance, et l'impossibilité pour lui de s'en servir.

2 La création est par conséquent éternelle et le monde créé coéternel à son créateur, comme l'empreinte d'un pied posé de toute éternité sur le sable serait coéternelle au pied lui-même, tout en ne tenant son être que de lui, tout en n'existant que par lui et en tant que produite par lui. Ce texte dont on s'est souvent servi pour prouver le panthéisme et la hétérodoxie d'Érigène est — nous l'avons déjà dit — une citation de St. Augustin. Cf. *De civ. Dei* X, 31.

3 La terminologie de Jean Scot est assez inconstante; il emploie tantôt le mot „personne“, tantôt „substance“ et parle de la personne comme de la substance du Fils. Ceci s'explique également par ce croisement d'influence, visible dans toute l'œuvre d'Érigène. „Substance“ est une traduction exacte de *ὀψοτασις* que les grecs distinguent soigneusement de „personne“ — *πρόσωπον*, et en même temps le terme consacré de la formule trinitaire latine, terme par lequel elle

du Père que procède le Saint Esprit. Jean Scot ne voit pas la nécessité d'admettre la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils ensemble; il trouve même une difficulté philosophique insurmontable dans la procession de la „cause“ unique du Saint Esprit de deux „causes“ différentes, tandis que la procession de plusieurs causes d'une seule peut être expliquée par de nombreux exemples. Tous les exemples qui semblent contredire cette assertion ne le font qu'en apparence. Si l'on objectait que la Trinité Divine est supérieure à tous les exemples pris au monde créé, on devrait répondre qu'il ne nous est point possible de rien connaître d'elle¹, sinon en s'élevant à son intelligence par l'intermédiaire d'exemples choisis dans la nature créée par elle.

Bien que l'Esprit Saint ne procède que du Père comme cause unique, on peut dire aussi qu'il en procède par le Fils, comme la lumière procède du feu, mais par l'intermédiaire des rayons lumineux, ce qui n'empêche pas le feu d'être la seule cause réelle de la lumière. Érigène s'efforce de trouver sa théorie chez les pères latins, et essaye d'interpréter Saint Augustin dans le sens de la formule *per filium*. Dans la doctrine augustinienne, dit-il, l'amour ne procède, à proprement parler, que de l'essence de l'esprit et se révèle seulement par l'intermédiaire de la connaissance de soi-même. Plus exactement, la connaissance et l'amour de soi-même se développent parallèlement et l'un par l'autre. On pourrait même dire que le Fils naît du Père par l'Esprit, quoique ni les Écritures, ni les Pères n'en disent rien. Mais peut-être, pense Érigène, les Pères n'ont gardé le silence là-dessus et n'ont parlé que de la procession du Saint Esprit, que pour éviter la nécessité de résoudre les problèmes difficiles que soulèverait cette question.

Tout en penchant du côté des Grecs, et tout en préférant adopter la formule conciliatrice *per filium*, Érigène ne veut pas abandonner la formule catholique du Filioque². Il pense que les Pères latins, qui l'ont

traduit *ὁὐσα* de la formule grecque. Cf. supra p. 55 sur l'emploi du terme „substance“ par St. Anselme et St. Augustin.

1 Non enim est unitas neque trinitas talis, qualis ab humano quamvis purissimo cogitari, aut angelico intellectu etsi serenissimo considerari potest. Sed ut de re ineffabili atque incomprehensibili religiosi piorum animorum motus aliquid cogitare ac praedicare possent, maxime propter eos, qui christiane religionis rationem a catholicis viris exigunt, sive discendae veritatis gratia, si boni sunt, sive tentandae et reprehendendae occasione, si mali, haec religiosa fidei symbolica verba a sanctis theologis et reperta et tradita sunt. De div. nat., I, 13, c. 456.

2 On a à ce sujet reproché à Érigène de dissimuler ses opinions véritables

adoptée et introduite dans le symbole, ne l'avaient pas fait sans avoir des raisons parfaitement convaincantes. Ils auraient bien pu prouver leur opinion par des preuves irréfutables, et ils n'auraient pas manqué de le faire si on avait pu leur poser cette question. Il est même possible que cette preuve fut donnée, soit de vive voix, soit même par écrit; toutefois, elle n'est pas encore parvenue à la connaissance de Jean Scot. En tous cas on ne peut pas nier qu'un grand nombre de textes de l'Évangile ne soit favorable à la doctrine catholique. Il n'est d'ailleurs pas absolument nécessaire d'avoir une théorie parfaitement exacte sur le mystère de la trinité; le salut ne dépend pas de cela. Il suffit de croire en Dieu et en notre Seigneur Jésus Christ, et on sera sauvé, même si l'on a une fausse opinion sur la trinité.

Il n'y a, nous semble-t-il, aucune analogie entre cette théorie, à la fois hardie et timide, conciliatrice et éclectique, et la doctrine ferme et précise du Docteur Magnifique.

Signalons pour terminer encore une différence fort importante. Les idées sont pour Saint Augustin comme pour Saint Anselme coéternelles et inséparablement unies à Dieu. Elles sont dans l'intelligence divine, elles sont les essences des choses, les prototypes d'après lesquels Dieu crée le monde; mais elles n'ont pas de force productrice et créatrice à elles, elles n'ont pas une existence séparément et indépendamment de l'essence divine. Pour Érigène, qui est ici plus plotinien que son maître, elles sont des causes, des forces, elles sont des créatures, elles créent. Leur ensemble, qui pour Anselme et Augustin est l'intelligence divine, le Logos, n'est qu'une partie du monde créé pour Érigène.

Il nous semble que nous avons montré, par l'analyse intrinsèque des systèmes et des doctrines, que ni Jean Scot, ni le Pseudo-Denys, n'ont pu avoir d'influence sur le développement de la doctrine de Saint Anselme. Il nous reste maintenant à examiner la doctrine de Saint Augustin, seule source réelle de la pensée anselmienne.

par politique ou par crainte. Nous ne croyons pas à une hypocrisie de sa part. La timidité et la prudence ne semblent pas être les traits dominants de son caractère. C'est sincèrement, croyons nous, qu'il adhère à l'enseignement de son église.

Chapitre VII

L'IDÉE DE DIEU CHEZ SAINT AUGUSTIN

Nous tâcherons d'être aussi bref que possible dans notre exposition des idées de Saint Augustin sur l'essence de Dieu, car nous ne voulons que faire ressortir leurs ressemblances et leurs différences avec celles de Saint Anselme, et nous avons déjà bien des fois eu l'occasion de comparer les doctrines et théories de Saint Anselme aux idées de Saint Augustin. On aurait pu nous reprocher d'avoir commis une erreur de méthode en citant indistinctement des textes appartenant aux différents ouvrages de Saint Augustin, en ne tenant pas compte de la chronologie, en ignorant l'évolution profonde subie par ses doctrines au cours de sa vie. En effet, les travaux des historiens modernes de Saint Augustin, MM. Boissier, Harnack, Becker, Grandgeorge et surtout ceux de MM. Thimme et Alfarc essayent de retrouver dans les œuvres de Saint Augustin les traces d'une évolution „du néoplatonisme au catholicisme“ (Alfarc) ou, ce qui revient au même, du panthéisme au théisme¹. Nous n'avons pas cru devoir suivre ces auteurs puisque ce que nous recherchions avant tout était l'influence de Saint Augustin sur Saint Anselme — nous avons donc à prendre les textes augustinienens tels quels, les interpréter et chercher à les comprendre du point de vue de Saint Anselme, pour qui l'idée d'une évolution pareille était absolument étrangère. Au surplus, nous ne sommes nullement d'accord avec les auteurs cités, et cela pour deux raisons : nous avons déjà dit plus haut ce que nous pensons de l'interprétation panthéiste du néoplatonisme, interprétation sur laquelle sont basées et la thèse de M. Alfarc et surtout celle de Thimme. N'ayant pas trouvé de panthéisme chez Plotin nous ne pouvons pas le retrouver chez Saint Augustin. Quant à la thèse de M. Alfarc „que Saint Augustin s'était converti au néoplatonisme et non au christianisme“ — elle ne nous semble pas avoir été complètement prouvée. Outre l'invraisemblance d'une conversion au néoplatonisme, hostile au christianisme à l'époque de Saint Augustin, sous l'influence d'une lecture de Saint Paul et des évangiles, d'une conversion à la philosophie suivie du baptême, nous retrou-

1 Cf. aussi Max Wundt (Zeitschrift für neutestament. Wissenschaft. 1921).

vons dans les premières œuvres de Saint Augustin, dans les dialogues écrits à Cassiciacum les mêmes idées maîtresses que dans les ouvrages postérieurs: l'idée du Dieu absolu et personnel, l'idée de la Trinité, l'idée enfin de l'absolue autorité de l'église et des évangiles, des citations de Saint Paul, des prières et des élévations, l'idée du Christ, Fils de Dieu, Dieu incarné. Nous ne comprenons pas comment en face de doctrines aussi décisives peut on nier le christianisme de Saint Augustin à l'époque de sa conversion. Nous croyons encore une fois, que la faute en est à l'idée préconçue d'un panthéisme néoplatonicien — ce qui, en face des traces indéniables d'une influence plotinienne conduit à une interprétation de Saint Augustin dans le sens de l'opposition d'une période panthéiste et néoplatonicienne à la période théiste et chrétienne. Cette opposition entre les deux doctrines, aussi bien que cette évolution dans l'œuvre de Saint Augustin n'a, nous le craignons bien, jamais existé ailleurs que dans l'esprit des historiens qui la posent.

Nous croyons que la „conversion“ de Saint Augustin était une conversion véritable; son esprit, esprit religieux avant tout, cherchait Dieu non point comme l'objet ultime de la métaphysique, mais comme le Dieu de la prière, du salut et de la foi, et ce Dieu qu'il avait cherché toute sa vie jusque dans les élucubrations des manichéens — il l'avait enfin trouvé ou retrouvé dans le christianisme. Le rôle du néoplatonisme était, croyons nous, tout autre que ne le présentent M. Thimme et M. Alfarié — il avait permis à Saint Augustin de concilier sa raison avec sa foi, lui avait permis de lever et d'écarter les doutes, de résoudre les objections de sa raison, avait, pour tout dire, donné une théologie et une philosophie religieuse à sa foi, comme le christianisme offrait une foi à sa philosophie. Plutôt, nous semble-t-il, pourrait-on dire: il est devenu néoplatonicien et chrétien parce que en son esprit la philosophie néoplatonicienne et la foi chrétienne se complétaient, s'unissaient et se soutenaient mutuellement.

Notre analyse ne fera que confirmer la conclusion qui s'était dégagée de notre examen des points particuliers de la doctrine de Saint Anselme. Le fond de ses idées se retrouve chez Saint Augustin, qui en est la source manifeste. Mais la manière de les traiter, de les ordonner diffère sensiblement. Nous ne retrouvons point chez Saint Augustin la belle ordonnance, la systématisation qui sont une marque caractéristique de l'œuvre de Saint Anselme. Nous pouvons dire qu'il fut le premier en Occident à présenter une véritable doctrine, une théorie de métaphysique religieuse. Non seulement il traça le programme de la science scolastique

tique, en formula la méthode, mais il lui donna aussi un modèle, un exemple magistral de son application.

Nulle part cette transformation des idées augustinienes ne se montre d'une manière plus frappante que dans les preuves de l'existence de Dieu. Nous ne parlons pas de la preuve du Proslogion, qui est absolument originale, mais des preuves a posteriori du Monologium. Même la preuve par le concept de la vérité, la plus rapprochée de la manière augustinienne, montre cette différence fondamentale. Saint Anselme envisage et traite le problème en métaphysicien; Saint Augustin, en psychologue. L'un essaye d'analyser l'essence de Dieu et de prouver par là-même son existence; l'autre, se borne à indiquer les éléments psychologiques dont la présence dans l'âme présuppose l'existence et la connaissance de Dieu. Quant à l'existence de Dieu, c'est à peine si Saint Augustin — suivant en cela son maître Plotin — sent la nécessité d'en donner une démonstration¹; personne n'est en effet assez insensé pour la nier.

Nous retrouvons chez Saint Augustin la même doctrine sur l'essence de Dieu, que nous avons déjà examiné chez Saint Anselme, mais moins bien ordonnée, moins systématisée, et exposée souvent avec une sorte de rhétorique un peu pompeuse. On sent parfois, notamment dans la Cité de Dieu et même dans les Confessions, que Saint Augustin fut professeur de rhétorique avant de devenir théologien chrétien.

Le Dieu de Saint Augustin est l'Être suprême², inconnaissable, inac-

1 Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc, et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt; simul enim intellegis, cum audis hoc et illud bonum. De trin., VIII, cap. 3. col. 950.

2 Deus veritas in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. . . Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Soliloquia, I, c. I, 3. col. 870.

Deum esse quamdam vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam hujus seculi philosophi viderunt. Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem ubi sunt omnes rationes rerum omnium creaturarum, viderunt quidem, sed de longinquo. . .

Nam quia viderunt etiam ipsi. . . creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum. . . Sermo 141, cap. 1. col. 776.

Deus autem nec modus habere dicendus est, ne finis ejus dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus tribuitur rebus ut aliquo

cessible et ineffable de Plotin. Il est celui qui crée¹. Il est infini et infiniment supérieur à notre esprit; nous ne pouvons point le connaître autrement que par la voie de négation². *Deus melius scitur nesciendo*³.

Nous devons nous borner à connaître ce qu'il n'est pas, sans prétendre à la connaissance de ce qu'il est. Il est tellement inconnaissable et ineffable que nous ne devons rien dire de lui; nous ne pouvons même pas dire „inconnaissable et ineffable“, car ce serait déjà en donner une définition, en dire plus que nous n'avons le droit. Nous ne devons pas vouloir le comprendre avant de croire en lui, car cela n'est point

modo esse possint. Nec rursus moderatum oportet dici Deum tamquam ab aliquo modum acceperit.

Omnis enim modus in quantum modus est, bonus est: unde omnia moderata, modesta, modificata dici sine laude non possunt... De natura boni, C. XXII., col. 558.

1 Tu es, et Deus es, Dominusque omnium quae creasti: et apud te rerum omnium instabilium stant causae; et rerum omnium mutabilium immutabilis manent origines. *Confess., I, cap. 6. col. 664.*

Haec igitur omnia priusquam fierent erant in notitia facientis. Et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia. *De Genesi ad. litt., Lib. V, cap. 15. col. 334.*

Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse sicut ipse est; et alius dedit esse amplius, aliis minus: atque ita natura essentiarum gradibus ordinavit. *De civ. Dei, XII, cap. 2. col. 350.*

2 De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. *Sermo 117, cap. 3, col. 663.*

Sic est ineffabilis. Haec enim de illo dicuntur, de quo nihil ab homine... satis digne et satis competenter dicitur. *Contra adv. leg. et proph., I, cap. 20, col. 629.*

3 C'est cette sainte ignorance qui, dans une humilité parfaite, se refuse de connaître Dieu et de le comparer au monde, qui se borne à le désirer et abandonne — ignore — le monde entier, qui nous amène le plus sûrement à la vraie connaissance de Dieu. Car c'est dans l'âme que nous le trouvons. L'homme est l'image de Dieu, image incomplète, finie et bornée, mais image et non seulement similitude. Il suffit donc de rentrer en soi-même, de se connaître dans les profondeurs intimes de son âme pour connaître Dieu, qui lui est toujours intimement présent. Nous ne devons pas prendre à la lettre les affirmations de Saint Augustin sur l'impossibilité de connaître Dieu. Au fond, personne plus que lui n'est convaincu du contraire. Toute la nature lui crie le nom de son créateur, tout, en son ordre, sa beauté et son existence, lui montre le cachet, le reflet de son créateur, et l'âme, image de Dieu, lui donne une source de connaissance sûre sur l'essence divine. Saint Augustin n'est point mystique, dans le sens où Plotin et le Pseudo-Denys le sont. Sa spéculation est basée sur le raisonnement et l'intelligence beaucoup plus que sur l'intuition mystique.

possible à notre esprit fini et borné. Ce n'est que guidé par l'autorité de l'église, encouragé et soutenu par la foi que nous pouvons espérer le comprendre. Nous devons donc croire ce que nous enseigne l'autorité sans attendre l'intelligence. L'intelligence ne précède pas la foi¹, elle suit l'autorité; c'est cette dernière qui précède dans l'ordre temporel²; toutefois dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire, dans l'ordre de la perfection, c'est au contraire l'intelligence qui précède l'autorité et la compréhension la foi.

Il n'est pas bien clair si l'impossibilité de connaître Dieu tient à son infinité et à sa supériorité envers toute intelligence, ou bien seulement envers l'intelligence humaine finie et bornée. Il semble bien que c'est la seconde interprétation qui exprime le plus fidèlement le point de vue de Saint Augustin, car, selon lui, les élus verront Dieu de face à face, verront et connaîtront tout ce qu'ils ne peuvent que croire sans connaître tant qu'ils sont ici-bas. La vision béatifique est une vision, une connaissance au sens propre du mot, et non une déification comme pour le Pseudo-Denys. Dieu n'est pas inconnaissable en soi-même, il ne l'est que pour nous.

Dieu est le bien absolu; il est ce que tout le monde recherche. Il est ce qui est plus haut que tout. Il est la plus haute plénitude de l'être, l'absolue énergie, la volonté absolue, volonté librement créatrice. C'est à lui seul que convient les prédicats d'immutabilité, d'éternité et d'incorruptibilité³, car il est absolument simple, il est seul éternel, il n'a aucun accident, et aucun changement ne peut se produire en lui.

1 C'est à dire, l'intelligence des choses divines ne précède pas la foi en ces choses, tout aussi peu que l'intelligence complète des dogmes et des vérités révélées ne doit précéder la croyance en ces vérités. Mais c'est l'intelligence elle-même qui nous montre son incapacité de saisir les vérités surnaturelles d'un côté, et de l'autre, c'est l'intelligence qui examine et reconnaît les droits de l'église d'exercer cette autorité absolue. Selon Saint Augustin, l'église prouve son droit, prouve qu'elle est la vraie église, prouve, pourrait-on dire, par des raisons accessibles à l'intelligence (miracles, prophéties etc.) son caractère surnaturel ainsi que la légitimité de son autorité.

2 *Verum disciplina catholica propterea simplici fide prius nutriri oportere docet mentem christianam, ut eam capacem faciat ad intelligenda superna et aeterna...* At ea ipsa est simplex fides, qua credimus, antequam cognoscamus supereminentem scientiam caritatis Christi. *Contra Faust.*, XII, 46.

Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. *In Ev. Joh.*, 40, 9. *De vera relig.*, c. 24. *De utilit. credendi*, 9.

3 *Deus autem...* est incommutabilis substantia vel essentia. *Augustinus, De Trin.*, V, cap. 2, col. 912.

Il n'y a pas en lui de substance distincte des attributs¹, et le nom de substance ne s'applique à Dieu que dans le sens d'essence. Tout ce qu'on dit de lui exprime son essence et non ses qualifications². Dieu n'est pas bon, il est le bien. Il n'est pas juste, mais la justice; il est son être et sa perfection. Il est éternel et tout-puissant, omniscient et omniprésent. Il est l'éternité et la puissance, la sagesse et la vérité. Il est pour tout dire l'Être le plus parfait, l'ens perfectissimum, le valor valorum, l'ens quo majus (id est perfectius) cogitari nequit³.

Aucune des catégories aristotéliennes ne peut être appliquée à Dieu⁴, et ce n'est qu'une métaphore lorsque nous employons les catégories de temps, lieu, passion, état, etc. en parlant de lui. Par contre, on doit affir-

... non sit corruptibilis substantia Dei, quando si hoc esset non esset Deus. Confess., VII, cap. 4, col. 736.

1 ... manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur: ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Augustinus, De Trin., VII, cap. 5, col. 942.

2 Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intellegendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus et bonus secundum qualitatem: sed utrumque secundum substantiam. De Trin., XV, cap. 5, col. 1062.

Deo autem hoc est esse quod est fortem aut justum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. De Trin., VI, cap. 4, col. 927.

3 Summum bonum quo superius non est, Deus est. De nat. boni contra Manichaeos, I, c. 551.

Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. De lib. arb., II, cap. 6, col. 1248.

Deus... ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius. De doctr. christ., I, cap. 7, c. 22.

Et enfin: Summum bonum id est quo superius esse non potest. De duab. animab. II, 8; Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intelligendus aut credendus est Deus. Lib. de Mor. Man., c. II. C'est là évidemment que St. Anselme a trouvé sa formule célèbre — mais non l'emploi qu'il en a fait.

4 Quid hoc mihi proderat, quando et oberat? Cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intelligere conarer, quasi et tu subjectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illi essent in te quasi in subjecto, sicut in corpore; cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum aut pulchrum quo corpus est; quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset nihilominus corpus esset. Falsitas enim erat quam de te cogitabam, non veritas. Confess., IV, cap. 16, col. 704.

mer de lui la catégorie d'action en son sens propre, et ce n'est peut-être qu'à Dieu seul qu'elle peut être appliquée.

De la simplicité absolue de l'essence divine, il suit que les différents prédicats que nous lui attribuons ne sont point différents en réalité, et ne sont que des expressions différentes pour une seule et même entité¹. Sa sagesse n'est pas autre chose que sa bonté, sa beauté est identique à sa grandeur ou à sa justice. En Dieu tous ces concepts se fondent et se confondent dans l'unité indissoluble de son essence. Il est tout ce qu'il a². Il est sa sagesse comme il est sa volonté ou sa puissance, qui toutes ne diffèrent ni entre elles, ni de son essence³, éternellement simple et immuable. Il est supratemporel; les différences temporelles — présent, passé, futur, — n'existent pas pour lui, ni dans son être, ni dans sa connaissance, qui d'un seul coup d'œil embrasse l'éternité. Il est le créateur éternel du monde; l'acte de la création doit être considéré comme un acte extra et supra temporel, acte créant le temps lui-même, un acte absolu-

1 Si dicamus aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus; horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam caetera vero hujus substantiae qualitates: sed non ita est in illa ineffabili simplicitate natura. Quicquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. De Trin., XV, cap. 5, col. 1062.

Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina, vel sapientia, vel beata sunt. De civ. Dei, XI, 10, col. 326.

Quis audeat dicere... aliud in Patre intelligi esse, aliud sapientem esse, ut non hoc ipso sit quo sapiens est; quod de anima intelligi solet, quae alias insipiens est, alias sapiens, velut natura mutabilis et non summe perfecteque simplex. De Trin., VII, 1, col. 934.

Hoc est ibi esse, quod sapere. Ibid. c. 935.

Eadem ibi sapientia est quae essentia. Ibid. c. 936.

2 Sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.

Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet. De civ. Dei, XI, 10, c. 326.

3 Ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. De Trin., V, 1, col. 912.

Quamquam et in ipsis hominibus solet discernia sapientia scientia... in Deo autem nimirum non sunt haec duo, sed unum. De Div. quaest. ad Simplic., II, qu. 2, col. 140.

ment simple, émanant de la trinité divine et non de ses personnes, soit ensemble, soit séparément.

Les jours de la création ne signifient point, d'après l'interprétation de Saint Augustin, une succession réelle dans l'œuvre de Dieu, une succession n'étant possible que dans le monde créé, mais les différents moments constitutifs, les différents côtés du monde, les degrés de perfection des créatures et, en même temps, les degrés de connaissance du monde par les esprits angéliques. Dieu créa le monde par un acte libre de sa volonté créatrice; il le créa parce qu'il le voulut bien, il le créa pour se révéler et se manifester, révéler et manifester sa perfection, sa puissance, sa bonté et sa justice, et il est absolument absurde de demander: pourquoi Dieu créa le monde, comme si la volonté libre de Dieu pouvait avoir une raison distincte et différente d'elle-même, de son essence qui est l'essence même de Dieu. Il est aussi inepte de demander pourquoi Dieu créa le monde, que de demander ce que faisait Dieu avant la création¹. Dieu étant immuable et éternel (supratemporel) ne connaît pas de différence temporelle; le présent, le passé, l'avenir, ne sont que des concepts relatifs et ne s'appliquent qu'au monde créé². Pour Dieu tout est présent, ou plutôt aucun de ces concepts ne peut s'appliquer à lui, et l'on ne peut dire qu'une seule chose: que pour Dieu le présent ne diffère pas du passé, ni le passé de l'avenir. Avant la création veut dire avant le monde, c'est-à-dire, avant le temps lui-même, car le temps appartient au monde, présuppose le changement et fut créé par Dieu avec le monde³. Il est clair que cette expression ne signifie rien.

1 Nec patiar questiones hominum qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt et dicunt: quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? aut quid ei venit in mentem ut aliquid faceret cum antea nunquam aliquid fecerit? Da illis, Domine, bene cogitare quid dicant et invenire, quia non dicitur, Nunquam, ubi non est tempus. Quod ergo dicitur nunquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura. Confess., XI, cap. 30, col. 825.

2 Aliter ergo in illo sunt ea, quae per illum facta sunt, quia regit et continet ea, aliter autem in eo sunt ea quae ipse est. De gen. ad litter., II, 6, col. 268.

Ibi autem ne fuerunt nec futura sunt, sed tantummodo sunt et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est. De trin., IV, I, col. 888.

3 ... etsi in principio temporis Deum fecisse caelum et terram credamus, debemus utique intelligere, quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora... Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod

Dieu créa le monde d'après les idées éternelles de toutes choses éternellement contenues et conçues dans et par le Verbe éternel de Dieu¹. Ces idées, ces prototypes, ces raisons sont les vraies essences des choses, les raisons de leur existence, comme de leur essence². C'est seulement en les connaissant que l'on peut atteindre à la connaissance vraie, complète et absolue. C'est donc en Dieu, et par la lumière divine seulement que nous pouvons connaître toutes choses dans leurs essences propres.

Dieu crée le monde d'après ces idées, mais non d'elles, ni par elles. Il crée le monde de rien, et c'est la volonté divine, le fiat divin, qui donne l'existence aux objets conçus par l'intelligence divine. La matière comme la forme sont créées de rien, et la création de la matière ne précède point son information. Ces deux moments, bien que distincts pour la raison, ne le sont point d'une manière réelle. La création de la matière ne précède pas la création du monde dans le temps. Toutefois, au point de vue de l'ordre intrinsèque de la constitution du monde, on peut dire que Dieu crée d'abord la matière pure, la matière première, et fait le monde de cette matière, en lui donnant la forme ainsi que l'ordre. Cependant, il faut se garder de transformer cet ordre logique en un ordre temporel.

Les êtres doivent tout au créateur, leur matière comme leur forme, leurs corps comme leurs âmes, leur essence comme leur existence. Ils sont créés par Dieu, et l'action continue de Dieu les préserve de la destruction, les soutient et les maintient dans l'existence, régit leurs destinées, préordonne et détermine tous les événements et tous les faits selon les décrets immuables de sa volonté³. Il suffirait à Dieu de cesser

Deus non fecerat cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat caelum et terram. Cum autem dicitur: Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint quibus Deus nihil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus, quia non potest esse operator temporum nisi qui est ante tempora. De genesi contra Man., I, 2, col. 174.

1 Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsa formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. August.; Quaest. 83, qu. 46, c. 2.

2 Singula igitur propriis sunt creatae rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Ibidem.

3 Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter quod non de interiore invisibili

son action conservatrice et le monde tomberait dans le néant. Point ne serait besoin d'un acte de destruction corrélatif à l'acte de création. Dieu ne saurait détruire un être, ne saurait anihiler un bien — les créatures disparaîtraient en quelque sorte d'elles-mêmes, au moment même où Dieu cesserait de les conserver dans l'être.

Dieu est omniscient et immuable. Tous les changements qui se passent dans ce monde sont prévus et préordonnés par lui, ou plutôt sont vus et ordonnés de toute éternité. On ne doit pas croire que des changements interviennent en Dieu. C'est par une volonté une et indivisible, par une décision et une action unique et simple que Dieu produit tout et cause tous les changements, tous les accidents temporels; mais lui-même, il reste éternel et au-dessus du temps, comme il reste omniprésent et au-dessus de l'espace. Dieu agit sur le monde d'après les lois constantes du monde, ou plutôt ces lois ne sont pas autre chose que l'expression des volontés constantes et immuables de Dieu. Par conséquent, jamais ses actions ne contrecarrent ces lois, comme jamais elles ne contraignent les lois de l'intelligence. Les lois de la raison sont fondées dans l'essence même de Dieu. Il n'est pas dans le temps, et pourtant il est toujours. Il n'est pas dans l'espace, il n'est nulle part, et pourtant il est partout. L'espace ne peut le contenir, ni en partie, ni tout entier. Il est présent partout, parce qu'il agit partout, parce que sans lui rien ne pourrait exister, pas même l'espace créé par lui. Il est présent partout et à toutes les créatures, à toute la création, d'une manière spirituelle et réelle et, étant simple, il est présent partout à la fois, partout tout entier¹.

Il est infini, et sa puissance est infinie comme lui. Rien ne peut la limiter, lui mettre une borne; ce n'est que le mal, le non-être, que Dieu ne peut réaliser. C'est pourquoi les substances créées sont en nombre infini, car tout nombre fini assignerait une limite à la puissance créatrice de Dieu.

Saint Augustin ne donne pas de démonstration en règle de l'existence atque intelligibili aula summi Imperatoris, aut jubeatur, aut permittatur secundum ineffabilem justitiam premiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica. De trin., III, 4, c. 873. Cf. De trin., III, 9.

1 Non quidem facile est hic eliquare; quia et non corporalem sed spiritualement Dei presentiam quae congruit ejus substantiae negari non potest adesse conditis rebus, mirabili videlicet et vix paucis intelligibili modo, cui dicitur: Si ascendero in coelum, tu ibi es; si descendero in infernum, ades. (Psalm CXXXVIII, 8.) Enar. in Psalm. LXXXI, 2, col. 1047.

de Dieu¹. Il n'en voit pas très bien l'utilité. Dieu est le Bien absolu que tout le monde désire; qui douterait de son existence? Personne, ou du moins personne qui ne soit parfaitement dénué de bon sens. Tous les peuples ont toujours cru en Dieu — et ce consensus gentium semble à Saint Augustin pouvoir remplacer une preuve. D'ailleurs, la nature tout entière, toutes les choses créées nous disent: nous sommes créatures, et nous annoncent leur Créateur.

Nous n'existons pas par nous-mêmes. Nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes. Ce n'est pas de notre propre nature que nous vient notre être, notre perfection et notre beauté, nous dit en quelque sorte le monde tout entier. Cherche plus haut que le monde, cherche plus haut que toi-même, nous dit notre âme.

On peut dégager de ces idées augustinienne la base de la démonstration physico-téléologique², mais il nous semble que ce n'est pas ainsi que l'entendait Saint Augustin lui-même. Il voyait Dieu dans la nature, ou plutôt il voyait la nature et le monde en Dieu; il n'avait pas besoin de prouver, de démontrer son existence, il lui suffisait de la montrer, de faire voir que ce bien suprême est Dieu.

Nous avons déjà vu que le consensus gentium apparaît à Saint Augustin comme une preuve suffisante de l'existence de Dieu. En effet, faisons un retour sur nous-mêmes, analysons les mouvements de notre âme. Qu'y trouvons-nous? Des volontés, des désirs, des jugements. Nous voulons le Bien, nous désirons le Bien et le Beau. Nous prononçons des jugements, des estimations relatives; nous disons que telle chose est plus belle, telle autre meilleure. Nous attribuons des degrés de perfection aux choses. Nous les désirons plus ou moins selon leur degré de

1 Il (Augustin) a touché à toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu, mais on trouverait rarement chez lui une démonstration systématique. Portalié, Dictionnaire de Théol. cath., I, 2344.

2 Son œuvre contient tous les éléments nécessaires à une preuve. Il suffirait de les mettre ensemble pour en obtenir une...

Cette question [de l'existence de Dieu] semblerait oiseuse pour St. Augustin, convaincu qu'il l'est qu'il y a un Être suprême et que tous les hommes ont la même conviction. Aussi est-il rare de trouver dans ses écrits une démonstration, sinon complète, du moins systématique... il accorde une certaine importance à celles qui se fondent sur le consentement universel ainsi que sur l'ordre qui règne sur la nature...

Pour lui la question ne se pose même pas. Tout le monde croit à l'existence de Dieu, et c'est une pure folie que de la nier. Grandgeorge, op. cit. 58, 59 passim.

perfection, et nous sommes persuadés de la vérité de nos jugements. Comment serait-ce possible si nous n'avions en nous l'idée de la Bonté, de la Beauté, de la Perfection en général; si nous ne comparions pas les choses bonnes, belles à cette bonté, beauté, perfection, une pour toutes, à laquelle toutes participent, qui est donc nécessairement la perfection absolue et infinie¹. Comment pourrions-nous distinguer des degrés dans notre désir pour les différentes choses de ce monde, si nous ne désirions tous ces biens particuliers qu'en tant qu'ils participent au Bien lui-même, si ce n'était ce Bien lui-même, absolu et infini qui fût le vrai objet de notre désir²? Comment pourrions-nous connaître quelque chose, et surtout connaître que quelque chose est vrai si nous n'avions l'idée de la vérité elle-même, vérité infinie et absolue, subsistant par elle-même et à laquelle toute vérité particulière doit participer, en tant qu'elle est vérité. C'est par cette vérité absolue et éternelle que les vérités partielles, qui participent à elle, sont vraies, et c'est dans la lumière et la clarté que répand et projette cette vérité absolue, que notre âme connaît les vérités éternelles, connaît les idées, se connaît elle-même, et enfin, connaît Dieu. C'est donc en dernière analyse, Dieu en tant que Beauté, Bonté, Perfection et Vérité suprêmes que cherche à saisir notre âme; c'est en quelque sorte son reflet qu'elle désire dans les choses — hoc bonum et illud bonum — et il ne faut que lui donner une connaissance d'elle-même, pour qu'elle abandonne les hoc et illud et s'attache au Bien infini lui-même, à Dieu. Nous voyons bien la source des idées anselmiennes — de sa preuve par le concept de l'être, comme de ses preuves par les concepts des perfections, de la vérité, basées sur les idées de participation, et des différents degrés des mêmes perfections. Nous voyons aussi les transformations qu'elles ont subies en passant de Plotin à Saint Anselme, par l'intermédiaire de Saint Augustin.

Nous pouvons donc considérer comme étant établis, et le plotinisme de Saint Augustin, et son influence décisive sur Saint Anselme, et la subsistance chez ce dernier des idées néoplatoniciennes. Nous voyons que nous n'avons pas besoin d'admettre des influences étrangères pour

1 Nos enim catholici christiani Deum colimus, a quo omnia bona sunt, seu magna seu parva, a quo est omnis modus, seu magnus seu parvus, a quo omnis species seu magna seu parva, a quo omnis ordo seu magnus seu parvus. De nat. boni, cap. III, c. 553.

2 Omnes tamen certatim pro excellentia Dei; dimicant nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid sit. De doctr. christ., I, 7, c. 22.

expliquer l'œuvre et les doctrines du Docteur Magnifique. Saint Augustin lui donna les éléments, et c'est de son propre génie qu'il tira la forme.

Nous aurons encore une fois l'occasion de procéder à la comparaison de Saint Augustin et de Saint Anselme, et nous verrons une fois de plus, comment les idées augustinienes se transforment, ses théories changent d'aspect tout en conservant le même fond.

Chapitre VIII.

LA DOCTRINE DE LA TRINITÉ

La tâche qui consiste à analyser et à déterminer les sources, ou plutôt la source de la doctrine de la trinité de Saint Anselme, est infiniment plus aisée que celle qui consiste à déterminer les sources de sa méthode et de sa doctrine métaphysique de Dieu.

Aucun doute n'est possible ici. Nous avons affaire chez Saint Anselme à une refonte, une systématisation et transformation en une théorie des idées émises et exposées par Saint Augustin dans les nombreux ouvrages consacrés par lui à ce problème central de la métaphysique religieuse chrétienne, et surtout dans les XV livres sur la trinité.

Si Saint Anselme nous indique lui-même que c'est ici qu'il faut chercher les fondements de ses théories, une analyse intrinsèque ne fait que confirmer cette indication. Il est d'ailleurs parfaitement impossible que Saint Anselme se soit inspiré d'une œuvre grecque; sa théologie est d'une orthodoxie catholique irréprochable, et c'est justement à lui que nous devons le meilleur exposé critique du conflit dogmatique qui sépare les deux églises chrétiennes. C'est à lui que l'on doit la „preuve“ de la doctrine catholique sur la procession du Saint Esprit, sur ses relations avec les deux autres personnes divines. Le *De processione sanctus spiritus contra graecos* reste un exemple parfait de théologie dogmatique, inégalé peut-être pour la clarté et la précision de l'argumentation. Nous ne pouvons non plus admettre comme possible que cette théorie si ferme et concise se soit formée sous l'influence de Jean Scot Érigène.

Nous avons déjà vu à quel point fut indécise et timide la position de ce dernier. Ses sympathies allaient, d'ailleurs, du côté grec. Le seul point qui permettrait d'établir une analogie entre Jean Scot et Saint Anselme serait celui-ci: Jean Scot comme Saint Anselme fait remarquer les différences entre les formules trinitaires grecques et latines. Il examine la différence entre les termes employés par les Grecs: *ὑπόστασις καὶ οὐσία* et par les Latins: *substantia* et *persona*. Il donne également comme Saint Anselme la traduction de la formule grecque: une essence et trois sub-

stances¹, tout en remarquant que les Grecs eux-mêmes acceptent la formule latine. Mais cette analogie ne prouve rien. Elle ne prouve même pas que Saint Anselme ait connu Jean Scot, car, comme nous l'avons déjà dit, toute cette analyse se retrouve chez Saint Augustin; elle lui fut empruntée par Jean Scot comme par Saint Anselme.

Nous pouvons donc procéder directement à l'exposition de la doctrine de Saint Augustin, pour essayer de faire ressortir ensuite ce qu'il y a de nouveau et de personnel dans l'œuvre de Saint Anselme, quelles furent les modifications qu'il y apporta, et les progrès qu'il réalisa.

La tâche que se pose Saint Augustin est de démontrer le dogme catholique de la trinité, non seulement par l'autorité des Écritures Saintes, mais de le démontrer aussi par la raison². Saint Augustin veut plutôt expliquer et montrer la possibilité de la trinité, que prouver qu'il y ait réellement une trinité en Dieu. Il procède en recherchant des images, des exemples, des analogies ou similitudes de la trinité créatrice dans le monde des créatures. La Trinité divine a, pour ainsi dire, imprimé aux créatures en les créant un vestige, un cachet, une vague et lointaine ressemblance avec leur auteur. Toutes les créatures portent cette trace sous une forme quelconque, mais cette trace n'est pas toujours facilement perceptible, bien qu'une analyse puisse toujours la retrouver. Cette ressemblance est mieux exprimée, ce cachet plus distinct, et par conséquent plus facile à percevoir dans les créatures plus parfaites, par conséquent plus rapprochées de Dieu, puisque la similitude de la créature avec Dieu croît en raison de sa perfection, n'est autre chose que cette perfection³. Il s'ensuit que c'est la plus parfaite des créatures qui nous offre l'image et la similitude les plus claires et les plus exactes, et c'est pourquoi l'homme est appelé: l'imagé de Dieu. Entre l'homme et Dieu il n'y a rien, pas de nature interposée ou intercalée; c'est Dieu lui-même qui est le prototype des natures spirituelles, de l'âme et de l'esprit humains comme des esprits angéliques.

L'âme ne porte pas seulement un vestige, une trace de la trinité divine; nous retrouvons ici une véritable analogie. La différence entre l'esprit

1 Jean Scot va d'ailleurs beaucoup plus loin que Saint Anselme, et parle de la substance du Fils.

2 Quae [natura non creata sed creatrix] utrum sit trinitas, non solum credentibus divinae scripturae auctoritate; verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus ratione jam demonstrare debemus. De trinitate XV, I, c. 1057.

3 Ou plutôt cette perfection n'est autre chose que la similitude et la ressemblance de la créature à Dieu.

fini et l'esprit infini, si grande qu'elle soit, ne peut pas invalider nos conclusions. C'est une différence plutôt quantitative que qualitative. Nous devons donc rentrer en nous-mêmes, analyser notre âme, chercher l'essence profonde et la base de sa constitution, déterminer sa nature propre, cachée sous le flux des phénomènes psychiques.

Comme résultat de cette analyse, qui prend son point de départ dans les phénomènes les plus communs et les plus superficiels de la vie psychique pour aboutir au plus profonds comme l'amour, la foi et la contemplation, nous trouvons que l'attribut essentiel et caractéristique de l'âme est la conscience, la conscience de soi-même, la réflexion. L'âme est un être qui connaît et sait qu'il connaît, se connaît et sait qu'il se connaît¹; elle pense toujours et toujours elle se pense, bien qu'elle ne le remarque pas toujours. Elle peut ne pas toujours connaître sa pensée, ne pas avoir conscience de ce processus réflexif, de ce retour sur soi-même, mais il lui suffit de faire attention à soi-même pour le retrouver. Elle peut ne pas se connaître, peut s'ignorer complètement, peut non seulement s'ignorer, mais encore tomber dans les plus graves et les plus grossières erreurs sur son essence véritable; elle peut même arriver à se croire corporelle et matérielle, et pourtant elle est toujours présente à elle-même, présente directement et immédiatement. L'âme pense toujours, car c'est son essence même de penser, et pense par des idées. Ces idées reçoivent, par le fait même qu'elles sont pensées par l'âme, une sorte d'objectivation, avant même qu'elles ne reçoivent une expression extérieure. L'âme se pense et s'exprime elle-même, parle et se parle. C'est le Verbe intérieur qui, lorsqu'il est exprimé, devient le Verbe extérieur.

Dans la vie réelle à toute réflexion précède une certaine volition. L'idée doit être saisie par la volonté, extériorisée en quelque sorte, et c'est seulement après cette objectivation que l'idée peut être appréhendée par le sentiment. Mais dans sa vraie essence la volonté ne diffère pas du sentiment. Le sentiment et la volonté ne sont que deux expressions différentes, deux côtés différents d'une seule et même force. Le processus d'objectivation, de l'extériorisation de son propre contenu qui est à la base de la vie de l'âme, qui est l'essence de toute vie psychique (*mens, notitia sui*,

1 *Sic enim et in homine invenimus trinitatem, id est mentem, et notitiam, qua se novit et dilectionem, qua se diligit. De trinitate, XV, c. 6, c. 1063.*

Trinitatem in homine, qui imago Dei est, quamdam in esse, mentem scilicet, et notitiam qua se novit, et amorem qua se notitiamque suam diligit: atque haec tria aequalia inter se et unius ostenditur esse essentia. De trinitate, IX, c. 959.

amor sui), n'est autre chose que le processus de la réflexion, et est perçu par l'âme dans le processus même de réflexion (*memoria*, *voluntas*, *intelligentia*). La mémoire forme dans la pensée de Saint Augustin l'essence de l'âme, car c'est elle qui embrasse tout le contenu de la vie spirituelle, c'est elle qui contient tout, c'est elle qui retient et qui conserve les faits et les accidents de notre vie psychique. L'âme, qui en chaque moment de sa vie contient, retient et porte avec elle tout son passé, n'est autre chose que mémoire; la conscience n'est pas possible sans mémoire, et c'est pourquoi Saint Augustin dit qu'elle est mémoire.

D'un autre point de vue c'est la volonté qui forme l'essence de l'âme, la volonté qui n'est pas différente du sentiment. Nous voyons donc dans l'âme non pas une, mais plusieurs trinités. La réflexion donne une première division: l'âme qui connaît, l'âme connue et l'acte de connaître. L'âme connaissante est *mens*. La réflexion alors peut être envisagée sous ces deux aspects, et nous avons le schéma — *mens*, *notitia sui*, suivie de la réaction du sentiment — *amor sui*; ou bien *notitia sui* et *voluntas* ou bien *voluntas* et *amor*. Comme nous l'avons déjà vu, *mens* n'est autre chose que la mémoire: de là un certain nombre de formules où *mens* est remplacé par *memoria*. Dans chacun de ces moments l'analyse permet de nouveau de découvrir une structure trinitaire. Ainsi voici une formule qui plaît infiniment à Saint Augustin: *amor*, et *amans* et *ens amatum*; si c'est l'âme qui aime, elle peut aussi être en même temps l'objet aimé, et nous avons le cas où l'objet aimé ne fait qu'un avec le sujet aimant.

Si nous nous élevons à présent de l'esprit fini et essayons de déterminer la structure trinitaire essentielle à l'esprit infini, nous pouvons poser comme base de notre analyse spéculative le même processus d'objectivation dans la réflexion que l'analyse de notre âme nous a révélé.

Mais il est clair que dans l'esprit absolu, ce processus d'objectivation, cette parole intérieure, révélation et réalisation, doit se faire avec une énergie et une perfection absolues. Nous devons éliminer tout ce qui n'est point compatible avec la perfection et l'infinité de Dieu, tout ce que nous avons trouvé d'humain dans l'âme humaine. Ainsi, par exemple, l'homme reçoit des impressions sensibles, reçoit des perceptions du dehors pour les transformer, les spiritualiser et les conserver ensuite par et dans sa mémoire. L'esprit absolu ne peut rien avoir de tout cela, ne reçoit rien du dehors et a tout de lui-même¹; il n'a pas de perceptions externes comme il n'a pas d'impressions sensibles; il est à lui-même

1 L'esprit de Dieu n'est pas un *intellectus receptivus*, mais un *intellectus archetypus*.

l'objet unique et immédiat de sa pensée qu'il pense et qu'il connaît de toute éternité. Il n'y a pas à proprement parler de mémoire dans l'esprit infini; Dieu ne se rappelle rien, ne retient rien comme il n'attend rien. Il n'a pas de passé comme il n'a pas d'avenir; il ne connaît pas les distinctions temporelles. Aucun des moments de sa vie ne peut être avant ou après un autre; aucun ne précède ni ne suit un autre. Ils sont tous ensemble, sont tous pareils et coéternels, égaux en dignité. L'esprit absolu est la perfection absolue de connaître et de vouloir, et la volonté et le sentiment ne se distinguent pas en lui. Il se connaît et se veut, ou se veut, se connaît et s'aime de toute éternité. Cette connaissance parfaite et absolue que Dieu a de lui-même, est le Logos Divin, éternel comme Dieu lui-même et c'est en lui que Dieu voit toute chose; en se connaissant comme créateur, il connaît nécessairement aussi la créature qu'il crée; en se connaissant, il connaît donc nécessairement le monde. Le Verbe de Dieu embrasse d'une manière indistincte et simple Dieu et le monde créé.

Rapprochant ses théories et ses analyses psychologiques des données de la Révélation, Saint Augustin interprète le dogme de la trinité en accord avec la tradition, en la complétant et la précisant. Il voit, suivant Saint Jean, dans la personne du Fils, le Logos, la Raison, Verbe éternel de Dieu, la connaissance que Dieu a de soi-même, le monde en tant que connu par Dieu. Le Père serait Dieu se connaissant lui-même, Dieu en tant que sujet de connaissance — sujet en même temps qu'objet — et l'amour par lequel Dieu s'aime, la volonté par laquelle il se veut, ne serait autre chose que le Saint Esprit. Il applique aussi le schéma: amor, amans et ens amatum et interprète Dieu le Père comme la personne qui aime, Dieu le Fils comme celle qui est aimée, et l'Esprit Saint comme l'amour qui les unit.

Le Saint Esprit procède indistinctement du Père et du Fils, et non du Père seul, comme l'enseignent les grecs. Puisqu'il n'y a pas ni ne peut y avoir aucune distinction réelle entre le Père et le Fils, puisque la génération du Fils se produit de toute éternité (les deux personnes sont coéternelles) et ne comporte aucune succession temporelle, puisque enfin, le Fils est l'image adéquate et parfaite du Père, lui est égal en tout et lui est absolument similaire, il s'ensuit pour Saint Augustin, que le Fils aime le Père du même amour dont il en est aimé, et l'Esprit Saint est justement cet amour mutuel et éternel des deux premières personnes de la Trinité.

Cette théorie ou plutôt ces théories — car il y en a plusieurs — ces

images belles et ingénieuses soulèvent une objection assez grave: en effet Saint Augustin nous montre plutôt une Trinité dans Dieu, qu'un Dieu qui soit Trinité; une Trinité dans la personne de Dieu et non une Trinité de personnes; trois moments de la Vie d'un esprit personnel infini et éternel, et non trois personnes.

Saint Augustin voit lui-même les difficultés que soulèvent ses théories et ses interprétations, et allègue l'impossibilité absolue de pénétrer par l'esprit les mystères de la trinité divine. Il suffit de pouvoir se représenter d'une manière quelconque ce mystère auquel nous croyons fermement, il ne s'agit nullement d'en donner une théorie rationnelle¹. Il nous dit dans un langage imité de Plotin que nous parlons de Dieu, et surtout de la Trinité, plutôt pour ne pas nous taire, que parce que nous avons réellement quelque chose à dire. Il n'a d'ailleurs jamais, nous le répétons encore une fois, donné de théorie systématique du dogme de la trinité; et ses vues paraissent beaucoup plus ordonnées et systématisées dans notre exposé, nécessairement très bref, qu'elles ne le sont en réalité. Ce n'est pas une théorie, ce n'est même pas une image, une analogie qu'il nous donne; ce sont des images nombreuses et fort différentes entre elles². Il amoncelle les similitudes et les analogies avec un plaisir évident, et passe de l'une à l'autre avec une facilité surprenante.

Nous nous permettons de donner en appendice un tableau qui reproduit un certain nombre — ce ne sont pas toutes, bien loin de là — des analogies et des images de Saint Augustin. Il faut bien dire que l'ordre et la systématisation ne sont nullement l'œuvre de Saint Augustin, qui présente ses analogies dans une succession qui n'a rien de systématique. Toutes ces images ne sont certainement pas de simples jeux d'esprit, comme le pense Nourrisson³. Saint Augustin ne s'amusait pas en les recherchant; elles ont une importance capitale dans sa pensée et furent le point de départ des théologiens catholiques qui succédèrent au Docteur de la Grâce. Mais leur grand nombre, et la diversité irréductible de ces analogies inconciliables entre elles indiquent que ce n'est pas à Saint Augustin que revient l'honneur d'avoir formulé une théorie de la trinité, d'avoir formulé une „explication“ théologique de ce dogme.

1 Hanc ergo sapientiam quod est Deus quomodo intelligimus esse Trinitatem? Non dixi. Quomodo credimus? nam hoc inter fideles non debet habere questionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus? De Trinitate, VI, 9, c. 670.

2 Cf. Portalié, Article „Saint Augustin“ dans le Dictionnaire de théologie catholique. Cf. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik... 1886.

C'est à Saint Anselme que revint la tâche de formuler cette théorie, c'est à lui que les idées augustinienes doivent leur persistance, leur conservation et leur influence pendant toute la période scolastique; c'est sous la forme qu'elles ont reçue de lui, que nous les retrouvons chez Albert le Grand ou Thomas d'Aquin. C'est lui qui a condensé, systématisé et affermi la richesse un peu désordonnée des idées augustinienes, et leur a donné la force en les ordonnant et leur donnant l'unité.

Il ne s'agit plus pour Saint Anselme de rechercher et d'amonceler les analogies et les ressemblances multiples et variées de la Trinité créatrice avec les objets créés; il s'agit de pénétrer au sein même de la Trinité divine, de donner une théorie des trois personnes divines. Nous ne retrouverons pas chez lui ce nombre prodigieux d'images que nous avons vu chez Saint Augustin, ce qui rend son œuvre plus pauvre en apparence, aussi profonde en réalité. C'est la similitude essentielle de l'âme — esprit personnel et fini, avec Dieu, — esprit personnel bien qu'infini, similitude signalée et affirmée par Saint Augustin, qui lui permettra d'effectuer cette analyse. Saint Augustin n'en a pas tiré toutes les conséquences; son œuvre nous présente des analyses psychologiques, — analyses très fines, très subtiles et très profondes sans aucun doute de l'âme humaine, bien plus qu'une analyse métaphysique. L'analyse psychologique manque ou à peu près, chez Saint Anselme: il n'est pas un grand psychologue, il est surtout un métaphysicien.

Il ne procède pas par des analyses partielles; d'un coup, il s'élève à la divinité, et, se plaçant pour ainsi dire en Dieu lui-même, il décrit les phases du processus trinitaire sans s'occuper de l'homme et des créatures¹. Dieu étant un esprit personnel, infini et absolument parfait doit nécessairement être doué de conscience, doit se connaître lui-même aussi bien que le monde des créatures. La science divine étant aussi complète et parfaite que possible, Dieu se connaît d'une manière absolue et parfaite. Il ne connaît, à vrai dire, que soi-même: lui-même est pour lui le premier et le plus immédiat objet de connaissance, car il n'y a pas, et ne peut y avoir, d'objet plus noble, et, par conséquent, plus digne d'être connu par Dieu que Dieu lui-même. Il se connaît donc nécessairement et de toute éternité. La connaissance, ou, si l'on veut mieux, l'idée que Dieu a de soi-même, lui est coéternelle, et bien que provenant de lui, ne peut pas être rangée parmi les créatures.

Dieu se connaît parfaitement et, connaissant l'absolue perfection de son

1 Comme dans toute sa métaphysique, c'est toujours le principe de perfection qui lui sert de guide et d'idée directrice.

être, s'aime nécessairement. Cet amour, amour d'un être infini aimant une perfection infinie qu'il connaît d'une manière parfaite, ne peut lui-même être qu'infini et absolument parfait; s'il ne l'était point, il ne serait digne ni de celui qui aime, ni de l'objet de son amour.

Nous retrouvons donc le schéma augustinien — *esse, nosse, amare* — mais présenté d'une manière bien différente. Ce n'est plus une image entre beaucoup d'autres, c'est l'exposition du processus trinitaire lui-même; ce ne sont plus des analogies psychologiques, c'est le principe de perfection que suit Saint Anselme dans son analyse métaphysique.

En suivant St. Augustin, St. Anselme identifie l'essence de l'âme à la mémoire qui contient et conserve tout; c'est donc la mémoire qui se connaît et qui s'aime elle-même.

Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint Esprit sont identifiés — en suivant l'exemple de Saint Augustin — aux trois moments du processus trinitaire, aux trois phases du développement de la vie de l'Esprit Absolu — développement pris ici dans un sens qui n'implique point la succession temporelle ni même le temps en général, car il se fait avant tous les temps, et les trois personnes sont non seulement coéternelles, mais encore supratemporelles.

Elles sont trois et une en même temps — ou plutôt, elles ne sont pas trois, mais trinité, ni une, mais unité, les nombres étant apanage du fini et limité et ne s'appliquant pas à Dieu. Cette Trinité une et cette Unité trine, sont si souverainement une et trine, tout en restant inséparablement et indivisiblement unies et, bien que distinctes, ineffablement et absolument simples, que leur pleine et parfaite compréhension surpasse infiniment les forces d'une intelligence finie. Nous devons nous contenter et nous estimer heureux, si nous pouvons comprendre que la Trinité est, c'est à dire que Dieu est trinité, même s'il ne nous est pas donné de voir comment il est trinité.

Saint Anselme parle quelquefois d'une essence divine en trois substances¹, mais plus souvent d'une substance en trois personnes; rien ne lui est plus étranger que le trithéisme de Roscelin, et ce n'est pas la crainte qui le poussera à désavouer les théories de Roscelin et d'en écrire la réfutation. Ses idées exposées dans le *Monologium* ne laissent rien à désirer comme clarté et précision. Le *De fide trinitatis*, tout en apportant une plus grande précision, ne change en rien les théories primitives.

1 Nous avons dit déjà que la traduction traditionnelle latine des termes grecs n'est rien moins qu'exacte — et que d'ailleurs c'est à St. Augustin que St. Anselme emprunte la discussion de leur valeur relative.

Ce n'est pas de l'essence divine, mais des personnes que nous affirmons les relations trinitaires; ce n'est pas selon son essence que le Père est Père; l'essence est unique, est commune aux trois personnes. Et ce n'est pas selon son essence qu'il engendre le Fils, mais seulement selon sa personne. Le Fils est engendré en tant que personne, mais non en tant qu'essence.

Le Fils, étant la connaissance parfaite et absolue du Père, est son image parfaite et absolue; il n'en est pas une similitude ou une analogie, comme l'homme qui est également appelé: image de Dieu. Il en est une image absolument fidèle. Rien n'est dans le Père qui ne soit dans le Fils. Le Père et le Fils ne font qu'un, non seulement parce que leur essence est la même, mais aussi parce qu'ils se ressemblent jusqu'à l'identité¹. C'est justement cette ressemblance absolue qui nous suggère les noms de Père et de Fils². Le Fils est engendré par le Père et le reproduit. Le Fils est ainsi réellement Fils et le Père, réellement Père. Le Fils reçoit tout de son Père — et le Père ne garde rien pour lui seul, mais donne tout à son Fils, qui lui est par conséquent égal en perfection. C'est justement à cause de cela que nous avons le droit d'affirmer la personnalité du Fils. Le Père a une conscience de soi-même — la même chose doit être affirmée du Fils³. Le Père est un esprit simple, éternel et absolument infini; simple, éternel et infini est nécessairement le Fils. Ils sont pareils en tout — il n'y a qu'un seul point où la différence subsiste: le Père n'est point le Fils, et le Fils n'est point le Père. Le Père engendre et n'est pas engendré, tandis que le Fils est engendré et n'engendre pas. Le Fils étant la connaissance de Dieu, connaissance éternelle et absolue qu'il a de lui-même, doit être appelé son Verbe éternel. C'est

1 Cum igitur pateat Verbum summi Spiritus sic esse ex ipso solo, ut perfectam ejus quasi proles parentis teneat similitudinem: nec si esse ex ipso ut fiat ab eo, profecto nullo modo convenientius cogitari potest ex illo esse quam nascendo...

... tanto congruentius dici potest Verbum summi Spiritus ex illo existere, nascendo; quanto perfectius, quasi proles parentis trahit ejus similitudinem ex illo existendo. Monologium, XXXIX.

2 ... illius est proprium verissimum esse parentem, istius vero verissimam esse prolem. Monologium, XL.

... summi Spiritus est verissime gignere, et Verbi ejus verissime gigni. Ibid., XLI.

3 ... necesse est, ut nullus horum trium alio indigeat, aut ad memorandum, aut ad intelligendum, aut ad amandum. Singulus enim quisque essentialiter est et memoria, et intelligentia et amor et quidquid summae essentiae necesse est inesse. Monol., LX.

en lui et par lui qu'il se connaît, et en se connaissant connaît, et crée le monde. Il le connaît avant la création, il le connaît en tant que créé par lui. Cette connaissance ne diffère pas de celle par laquelle il se connaît lui-même, et ne fait qu'un tout indistinct, comme les idées et les prototypes éternels des créatures s'unissent et se confondent dans le Verbe divin.

Le Verbe étant parlé de toute éternité, étant égal à Dieu le Père, est nécessairement incréé et éternel. Mais il est engendré et tient son éternité du Père, comme il tient de lui sa sagesse et tout ce qu'il a et tout ce qu'il est¹. Il ne lui est pas inférieur — il n'est pas causé ni créé par le Père — et lui étant absolument semblable, il est nécessairement absolument parfait. Mais la relation du Père au Fils implique et fonde des différences ultérieures. Ainsi, le Fils doit être appelé: Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, Sagesse de Sagesse, ayant et étant la sagesse de Dieu. Quant à la troisième personne de la Trinité, le Saint Esprit, il n'est engendré ni par le Père, ni par le Fils², mais il procède des deux. Il n'est pas engendré par le Fils, car ce dernier étant, en tant que personne, uniquement Fils, ne peut pas être Père en même temps. Il n'est pas engendré par le Père, car celui-ci, en sa qualité de Père, ne peut engendrer que le Fils. Si le Saint Esprit était engendré par le Père, il serait Fils, et on aurait alors deux Fils, ce qui est manifestement absurde, pense Saint Anselme, car en quoi se distingueraient-ils? Il ne peut pas être produit par le Père de quelqu'autre manière, car le Père, en tant que Père, ne peut qu'engendrer. Il ne peut pas, d'un autre côté, être engendré par le Père et le Fils ensemble, car, dans ce cas, ou bien ils seraient tous les deux Pères, ou bien l'un serait Père et l'autre mère, ce qui est plus qu'absurde: il est insensé et impie de vouloir introduire des différences de sexe dans la divinité³.

1 Est igitur Filius memoria Patris et memoria memoriae, id est memoria memor Patris, qui est memoria sicut est sapientia Patris, et sapientia sapientiae, id est, sapientia sapiens Patrem sapientiam: et Filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; Pater vero de nullo nata memoria vel sapientia. Monol., XLVIII.

2 Potest itaque, imo debet dici solus ille, cuius Verbum est, genitor et inginitus; quia solus est Pater et parens et nullo modo ab alio est; solum autem Verbum genitum, qui solum filius et proles est. Solus vero amor utriusque nec genitus, nec inginitus, quia nec filius est nec proles est nec omnino non est ab alio. Monol., LVI.

3 Non est uterque sc. Pater et Filius, pater aut mater amoris a se manantis. Nequaquam itaque videtur veritati convenire, ut idem amor eorum filius sit aut proles. Monol., LV.

Nous avons établi déjà que le Père se connaît d'une manière absolue et nécessaire, et connaît en même temps le Fils: celui-ci se connaît et connaît le Père. L'amour que le Père porte nécessairement au Fils, le Fils le porte nécessairement au Père. Ils s'aiment d'un seul et même amour, indistinctement et infiniment¹. Cet amour provient en une égale mesure du Père comme du Fils; il provient des deux ensemble, et de la même manière de chacun d'eux². Il est absolument adéquat à celui qui aime, comme à l'aimé. Il est absolument infini, il est égal à eux mêmes; il est substantiellement uni aux deux premières personnes de la Trinité; il a la même essence. Il leur est absolument semblable, étant aussi parfait, aussi infini et éternel qu'elles. Il est par conséquent un esprit infini, parfait et personnel³. Il se distingue du Père et du Fils en tant que personne, mais son essence est identique à la leur, et est l'essence unique de la Divinité. Il n'est pas engendré par eux, mais produit par procession⁴.

Cette procession se fait de toute éternité, avant tous les temps et le Saint Esprit est nécessairement coéternel au Père comme au Fils. Il est en tout leur égal; la trinité ainsi formée contient trois personnes, absolument égales en perfection et en dignité, et ne se distinguant que par les relations qui subsistent entre elles. La trinité divine est essentiellement une, est absolument simple et agit toujours comme unité. Elle est Dieu⁵, et chaque personne est également Dieu. Dieu est Un, et c'est l'acte simple et unique du Dieu Un qui créa le monde, non l'action séparée ou combinée de personnes divines.

Saint Anselme insiste sur la procession du Saint Esprit indistinctement du Père et du Fils, car il pense que c'est ainsi que se trouve sauvegardée l'égalité des personnes divines. Ce serait en effet comme une marque d'infériorité de Dieu le Fils, si celui-ci, après avoir été engendré par

1 ... pari amore uterque diligit se et alterum. Mon., LI.

Tantus est amor ejus, quantus ipse est. Monol., LII.

2 Ita a singulo Patre manat totus amor summi Spiritus et a singulo Filio totus; et simul a Patre et Filio non duo toti, sed unus idemque totus. Monologium, LIV.

3 Est igitur idem amor summa sapientia, summa veritas, summum bonum et quidquid de summi Spiritus substantia dici potest. Monol., LIII.

4 Quod si in memoria summi spiritus intelligitur Pater, in intelligentia Filius manifestum est quia a Patre pariter et a Filio, summi spiritus amor procedit. Monol., L.

5 Vere igitur hic est non solum Deus, sed solus Deus, ineffabiliter trinus et unus. Monol., LXXIX.

le Père ne pouvait pas s'associer à lui pour produire l'Esprit Saint. Ceci ne serait pas compatible, d'après lui, avec l'égalité absolue des deux premières personnes. Puisqu'elles ne se distinguent qu'en tant que l'une est Père, et l'autre Fils, et que cette différence n'intervient pas dans la procession du Saint Esprit, ce dernier doit procéder des deux¹.

D'un autre point de vue, il n'est pas compréhensible, comment le Père peut, en sa qualité de Père produire de deux manières différentes; le Fils par voie de génération et l'Esprit Saint par voie de procession. Les personnes du Père et du Fils étant corrélatives l'une à l'autre, il n'est pas compréhensible comment le Père pourrait entrer en une relation avec une troisième personne, sans que le Fils l'assume également. La simplicité absolue, comme l'absolue égalité des personnes divines doivent être observées par toute théorie théologique; mais il ne faut pas tirer de cette égalité des conclusions sophistiquées qui semblent s'ensuivre². Nous ne devons, par exemple, pas affirmer que, parce que le Fils a une conscience de lui-même comme le Père, il engendre comme lui. Le Fils n'engendre pas; il n'y a pas deux Fils, ni deux Pères; l'Esprit Saint, bien qu'égal au Père comme au Fils n'engendre pas, ni ne produit. Ceci serait absurde, et nous ne pouvons pas en donner d'autre explication ou démonstration que d'affirmer encore une fois que le Père est Père, et le Fils est Fils, qu'il est dans la personne du Père de produire et d'engendrer et dans celle du Fils, d'être engendré et ne pas engendrer lui-même³.

Cette théorie ferme et précise marque un progrès considérable sur Saint Augustin au point de vue de l'exactitude et de la cohérence. Il est

1 St. Anselme semble vouloir indiquer que la doctrine grecque conserve la tendance subordinationiste, et que Dieu le Père pourrait facilement être identifié et confondu avec l'essence unique de la divinité.

2 Constat igitur quia exprimi non potest quid duo sint, summus Spiritus et Verbum ejus, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim proprium unius est esse ex altero, et proprium est alterius alterum esse ex illo. Monologium, XXXVIII.

3 Nam sicut non sunt duo patres, aut duo filii; sed unus Pater et unus Filius, quoniam singula sunt singulorum propria; ita non sunt duo, sed unus Spiritus; quamvis et singuli Patris, et singuli Filii, sit perfectum esse Spiritum. Sic sunt oppositi relationibus, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordantes natura ut alter semper teneat essentiam alterius. Sic enim diversi sunt, per hoc quod alter est Pater, et alter Filius, ut nunquam dicatur aut Pater Filius, aut Filius Pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in Patre essentia Filii, et in Filio essentia Patris. Est enim non diversa, sed eadem; non plures, sed una utriusque essentia. Monolog., XLIII.

vrai que ce que nous gagnons en précision, nous le perdons en richesse. C'est ici que se montre le plus clairement la différence d'esprit des deux Docteurs — différence que nous avons essayé de préciser au cours de notre étude, différence qui devait nécessairement faire oublier Saint Anselme au profit de son glorieux prédécesseur, au profit de son célèbre successeur.

FORMULES ET IMAGES DE LA TRINITÉ, D'APRÈS
SAINT AUGUSTIN.

LE PÈRE

LE FILS

LE SAINT ESPRIT

a) Dans Dieu lui-même:

1. Summe esse	Summe sapientem esse	Summe bonum esse
2. Vera aeternitas	Aeterna veritas	Aeterna et vera caritas
3. Aeternitas	Veritas	Beatitudo
4. Aeternitas	Veritas	Voluntas
5. Aeternitas	Species	Usus
6. Pater	Imago	Munus
7. Origo rerum	Pulchritudo	Delectatio

b) Dans les créatures en général:

8. Unitas	Species	Ordo
9. Essentia	Existencia	Utriusque amor
10. Esse	Nosse	Velle
11. Esse	Species contineri	Ordinem appetere
12. Id quo res constat	Quo discernitur	Quo congruit
13. Id quo res sit	Quo hoc sit	Quo sibi amica sit
14. Natura	Doctrina	Usus
15. Physica	Logica	Ethica
16. Esse	Nosse	Amare
17. Esse	Videre	Amare
18. Esse	Hoc vel illud esse	Approbandum vel impro- bandum esse

c) Dans l'homme sensible:

19. Res visa	Visio externa	Animi intentio
20. Memoria	Visio interna	Voluntas (volitio)
21. Phantasia	Memoria	Id quod in animo cerno
22. Res visa	Sensus formalis	Animi intentio

d) Dans l'âme spirituelle:

23. Esse	Intelligere	Vivere
24. Mens	Notitia	Amor
25. Memoria	Intelligentia	Voluntas
26. Ingenium	Doctrina	Mens
27. Memoria (de Deo)	Intellectio (Dei)	Amor (in Deum)
28. Mens	Amor	Notitia
29. Mens	Memoria	Voluntas
30. Intelligentia	Memoria	Voluntas
31. Ingenium	Scientia	Fructus

Cf. Portalié, Article: St. Augustin, Dictionnaire de Théologie Catholique, I. 2351, 2352
 Scipio. Die Gotteslehre des Aurelius Augustinus, p. 86—87.

Chapitre IX.

L'ARGUMENT DU PROSLOGION.

Nous avons déjà esquissé le caractère général de l'œuvre théologique de Saint Anselme: nous devons y revenir encore une fois, car il est, croyons-nous, absolument nécessaire de s'en rendre compte si l'on veut comprendre la démonstration à priori de l'existence de Dieu qu'il développe dans son *Allocutio de Dei existentia*.

C'est une œuvre de pure métaphysique théologique, écrite par un théologien, par un moine pour des moines, pour des croyants, et non pour l'insensé qu'il combat. Il écrit pour des croyants, „méditant au fond de leurs cellules sur les mystères de la foi“; c'est à eux qu'il veut venir en aide, les guider sur le chemin difficile et ardu de l'élévation intellectuelle vers Dieu¹; leur fournir une arme puissante contre le doute, contre les objections des infidèles². Il veut affermir la foi de ses frères et de ses disciples: il ne veut pas obtenir de conversions.

Le *Monologium* avait pour but d'analyser et d'éclaircir l'idée de Dieu. Nous avons montré comment le Docteur Magnifique essaie d'analyser et de mettre en lumière certains côtés, certains attributs de l'essence suprême, de rendre compréhensible à l'intelligence ce que l'âme possède déjà par la foi. Il suppose son lecteur dans le même cas que lui-même: possédant Dieu par la foi, ayant l'expérience intime des vérités et des réalités religieuses, mais ne voyant pas encore ce qu'il tient déjà, ne comprenant pas encore le sens métaphysique des vérités de la foi.

C'est l'existence de Dieu qui fait l'objet du *Proslogion*; ce sont les objections possibles qu'il essaie de détruire; c'est une œuvre d'un carac-

1 *Intra in cubiculum mentis tuae; exclude omnia praeter Deum, et quae te juvent ad quaerendum eum, et, clauso ostio, quaere eum. Proslog., I.*

Fac precor Domine me gustare per amorem quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum. Medit., XI.

2 *Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissimum esse cognoscat; etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit: nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione asseruntur; si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est? Monol., LXIV.*

tère défensif. Il faut, dit-il, défendre la foi par les moyens de la raison : le Proslogion est un exemple d'une telle défense.

Le Proslogion, comme le Monologium, dont il forme la suite naturelle, fut rédigé par Saint Anselme sur la prière de ses disciples¹ : „on m'avait prié,“ explique-t-il, „de ne laisser sans réponse et réfutation aucune objection, pas même celle d'un insensé.“

Ce sont justement ces circonstances qui ont déterminé le caractère tout à fait spécial et original de la démonstration de Saint Anselme. C'est une démonstration indirecte : il ne démontre pas directement que Dieu existe, mais confond et réfute l'insensé qui nie son existence. C'est de l'impossibilité de la nier qu'il déduit l'existence réelle de Dieu.

C'est ceci, et l'application réitérée du principe de perfection, qu'il combine d'une manière fort ingénieuse et intéressante avec le principe de contradiction, qui font l'originalité et la nouveauté de la preuve de Saint Anselme. Les idées fondamentales ne sont, en elles-mêmes, rien moins que neuves et originales. Nous avons vu déjà que l'on peut les retrouver, sous une forme légèrement différente chez Saint Augustin, et même chez Plotin². Mais l'arrangement, la forme, l'application de ces éléments traditionnels sont absolument originaux et personnels et portent la trace du profond et puissant génie du Docteur.

Le fondement de la démonstration est le principe de perfection que nous avons déjà analysé plus haut. Nous avons dit que ce principe permet de poser, a priori, une existence réelle, et de passer de la perfection à l'être. Mais il y a des différences assez profondes et assez importantes entre Plotin et chacun de ses disciples chrétiens — nous parlons de Saint Augustin et de Saint Anselme — dans la manière de concevoir les rapports entre l'être et la perfection. Le principe de perfection n'a pas exactement le même sens chez nos auteurs.

1 Voluerint enim ut nec simplicibus peneque fatuis, objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem. Monologium, Praefatio.

2 Nous avons vu chez Plotin l'affirmation nette de l'aséité de l'Un, source créatrice de toute perfection et de tout être, existant per se et a se d'une manière infiniment parfaite, possédant une existence nécessaire, indépendante, seule absolue, identique à son essence. Nous avons vu aussi le principe même de la preuve — le principe de perfection. Nous avons rencontré chez St. Augustin la formule — Deus est suum esse, que l'on pourrait considérer comme une des formes, une des prémisses possible de la „preuve a priori“. Si l'on veut, on pourrait en remonter au sum qui sum de la Bible, et à „l'Être est“ des Éléates. Cela n'empêche point que la démonstration de St. Anselme garde toute son originalité vis-à-vis de ces glorieux ancêtres.

Pour Plotin, il y a un parallélisme strict entre l'être et la perfection, entre les degrés de la perfection et les degrés de l'être. Au plus haut degré de la perfection correspond le plus haut degré de l'être; à la perfection absolue, l'être absolu; et, à cause de l'absolue simplicité de l'Un suprême, on doit dire que pour lui l'être ne diffère pas de la perfection. Au plus haut degré l'être se confond avec la perfection, devient identique à elle. Mais c'est l'être qui disparaît, se dissout pour ainsi dire dans la perfection; c'est la perfection qui embrasse, qui absorbe l'être. Même dans cette identification suprême reste sauvegardée la suprématie de la perfection: c'est même le point où elle trouve son expression la plus haute.

Pour Saint Augustin, l'être, l'existence est un bien; il l'affirme assez souvent et bien des fois, en énumérant les biens, il met côte à côte la force, la richesse et l'existence. Il lui assigne même assez souvent un rang supérieur à celui de tous les autres biens de ce monde, et lui consacre des lignes d'une beauté et d'une force remarquables¹. L'être étant une perfection ne peut évidemment pas manquer à l'Être suprême, Être absolument parfait, à Dieu². Pas plus que les autres attributs de cet Être absolument simple, l'existence ne peut être séparée et distinguée ni de ses autres perfections, ni de son essence même. Elle ne forme donc qu'un seul avec son essence, avec lui-même: Deus est suum esse.

Il n'est pas difficile de tirer de ces données une preuve vraiment ontologique et a priori de l'existence de Dieu; elle est virtuellement contenue dans l'œuvre de Saint Augustin, et pour l'en dégager, il n'aurait fallu que rassembler les différentes prémisses et en tirer les conclusions.

Il est étonnant que Saint Augustin n'ait point eu l'idée de le faire lui-même, et qu'aucun de ses successeurs ne comblât cette lacune. Il est,

1 Ita vero si quadam naturali ipsum esse jucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint. Illis etiam qui et sibi miserrimi apparent, et plane sunt, et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum ab his qui se beatos putant, miseri judicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis immortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi quod si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omnimodo perituri, profecto exsultarent laetitia et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse. De civ. Dei, XI, 27. c. 340.

2 In quantum est, quidquid est, bonum est. De vera rel., 9. c. 132.

Quaecumque sunt, bona sunt. Confess., VII, 12. c. 743.

In quantum naturae sunt, utique bonae sunt. De civ. Dei, XIV, 11; XII, 3.

Ipsium enim quantumcunque esse, bonum est; quia summum bonum est summe esse. De vera relig., 18. c. 137.

d'un autre côté, très intéressant et très significatif que Saint Anselme n'a pas présenté sa démonstration de la manière indiquée par nous, qu'il ne l'a point placée sous l'autorité de Saint Augustin. Il était, au contraire, absolument persuadé de la nouveauté et de l'originalité parfaite de sa preuve; il la considérait comme un don spécial, une grâce exceptionnelle de Dieu, une illumination, une nouvelle victoire remportée sur le diable. Qu'on lise chez Eadmer l'histoire de cette découverte, le récit des ruses nombreuses par lesquelles le diable s'efforçait de détruire l'arme puissante forgée contre lui par Saint Anselme¹. Il est évident que, pour le diable comme pour Saint Anselme lui-même, il s'agissait d'une démonstration absolument nouvelle, et non d'une reprise d'un texte augustinien. S'il n'avait pas signalé les ressemblances entre sa preuve et celle que contient implicitement l'œuvre de Saint Augustin, s'il n'avait pas invoqué l'autorité de ce dernier — même dans sa polémique avec Gaunilo — c'est qu'il ne les avait pas remarquées, ou plutôt, qu'il avait pleine conscience de l'originalité de sa démonstration.

En effet, la preuve du Proslogion diffère sensiblement de la preuve augustinienne², et contient un certain nombre de particularités qui lui sont propres. C'est avant tout une preuve indirecte; ensuite, bien qu'étant une démonstration a priori, elle ne nous semble pas être une preuve ontologique au sens exact du mot³, tandis que la preuve augustinienne serait nécessairement ontologique. Il y a une différence dans la manière d'appliquer le principe de perfection, comme il y en a une dans le sens de ce principe lui-même. On ne saurait trouver chez Saint Anselme une identification de l'être et de la perfection, ni dans le sens plotinien, ni surtout dans celui de Saint Augustin⁴. Tout ce qu'il affirme c'est

1 Eadmer ne dit pas, il est vrai, que le diable agissait en personne — mais il le laisse sous-entendre comme quelque chose qui va sans dire; ce n'est d'ailleurs qu'en recourant à la protection divine et en plaçant le parchemin sur l'autel que St. Anselme put finalement le préserver de la destruction.

2 Nous appelons „preuve augustinienne“ celle que l'on obtient en rapprochant les passages signalés de Saint Augustin.

3 L'argument du Proslogion n'est pas . . . un argument ontologiste. Bainvel, DTC 1345.

4 La perfection étant distincte de l'existence, nous pouvons cependant affirmer qu'il existe entre elles des rapports très étroits. Ainsi, l'existence d'un bien est bonne elle-même, l'existence d'un mal est mauvaise. Par conséquent, on peut dire que l'existence d'un objet a, en quelque sorte, le même index, positif ou négatif, que l'objet lui-même. Si l'existence d'un bien est bonne, il en suit que tout ce qui réalise un bien, une perfection, est bon et par cela même a une perfection. Un être qui réalise une perfection, soit en un autre en la créant

qu'un être doué de perfection et d'existence est plus parfait qu'un être pareil privé d'existence, ce qui n'implique pas du tout que l'existence soit elle-même une perfection. On peut s'imaginer un certain nombre de rapports entre la perfection et l'existence qui justifieraient cette assertion. Un rapport de convenance suffirait amplement — on n'est donc pas autorisé de poser un rapport de contenance et d'identification¹.

Il nous semble que Saint Anselme distingue soigneusement la perfection et l'existence, et nous pouvons invoquer en faveur de notre interprétation quelques raisons d'une importance considérable. Premièrement, il ne se sert point de la démonstration directe contenue virtuellement dans l'œuvre de Saint Augustin; deuxièmement, il traite toujours séparément l'être et la perfection; il démontre que Dieu est la source de toutes les perfections, et donne une démonstration spéciale pour montrer qu'il est aussi source de toute existence. Il ne dit pas „l'Être suprême, l'Être possédant l'être au plus haut degré est par cela même parfait, participe eo ipso à la perfection.“ Il dit: „L'Être qui donne l'existence à tant de bien est certainement bon.“ Troisièmement enfin, il doit bien distinguer l'existence et la perfection, puisqu'il fait dépendre la première de la seconde.

Nous pouvons maintenant aborder l'argument lui-même. Il est très court et tient en quelques lignes. Il est trop court même, et sa brièveté ne le rend que plus difficile.

ou la produisant, soit en soi-même, devient donc par là même un bien, porteur d'une perfection de réalisation, qu'il ne faut point confondre avec la perfection réalisée. On peut dire que la perfection ou l'imperfection réalisée par l'être rejaillit en quelque sorte sur lui-même. C'est pourquoi un être doué de perfections et qui les réalise, ne serait-ce qu'en existant soi-même, est en un certain sens plus parfait qu'un être pareil en essence, mais privé d'existence. Pour Dieu, possédant l'aséité, le cas est encore plus clair.

Nous devons nécessairement nous borner à ces brèves indications, une analyse complète présupposant une recherche dogmatique sur les concepts d'essence et d'existence. Nous devons les remettre à une partie ultérieure de notre travail. Maintenant il nous suffit de savoir: l'existence d'un bien est bonne, sa non-existence mauvaise.

L'existence d'un mal est mauvaise, sa non-existence est par contre bonne. Il y a donc un rapport de convenance intime entre l'être et la perfection, comme entre le non-être et le mal. Cf. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1882, et M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*. 1916.

1 Nous avons déjà relevé ce point de vue dans notre analyse du *Monologium*. Cf. Hannequin, *L'argument des Descartes et sa critique par Leibniz*. *Revue de Met. et de Morale*. 1896. Reproduit dans les „*Essais...*“

Dieu est, — nous l'avons établi par des analyses précédentes — l'être absolument parfait, l'être réalisant la plus haute perfection concevable, le plus parfait des êtres possibles, *l'ens quo majus cogitari nequit*. Serait-il possible qu'un tel être n'n'existât point, serait-il raisonnable de douter de son existence „parce que l'insensé a dit dans son cœur: Dieu n'est pas¹“?

On sent bien que ce n'est pas à l'insensé, mais aux croyants que le Saint Docteur adresse son allocution, et on comprend aisément que Dom Adlhoch ait cru „entendre la voix du grand Docteur“ et qu'il ait soutenu que le Proslogion fut réellement une allocution, une sorte de sermon théologique prêché à l'abbaye du Bec. Saint Anselme s'applique à démontrer que l'insensé dont parle l'écriture est vraiment et réellement insensé, car il dit des choses que lui-même ne peut comprendre, des choses qui n'ont absolument aucun sens. En effet, son assertion n'est pas seulement fausse, mais étant parfaitement contradictoire, ne peut même pas être pensée, si pensée signifie autre chose qu'une pensée purement verbale.

La proposition: Dieu n'est pas, contient une contradiction interne, une contradiction dans les termes, et il est aussi impossible de la penser véritablement que de penser en même temps la position et la négation d'un même prédicat. L'existence de Dieu ne peut donc pas être niée, d'où la conclusion: Dieu existe.

C'est en combinant les principes de perfection et de contradiction que Saint Anselme arrive à ses conclusions. C'est guidés par le principe de perfection que nous sommes arrivés à notre conception de Dieu, à la notion de *l'ens quo majus cogitari nequit*. On pourrait, si l'on voulait

1 Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliquis talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: Non est Deus (Psal. XIII, 1). Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est; etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturum est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Tum vero jam pinxit et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit...

Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quo majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re. Prosl., Cap. II.

suivre la voie suggérée par Saint Augustin, procéder directement à l'affirmation de l'existence de Dieu. Dieu, étant son être même, existe nécessairement; puisque l'être et son essence ne font qu'un, il lui est impossible de ne pas être. Il est impossible de nier l'être de ce qui est l'Être même. On obtiendrait ainsi une nécessité et une impossibilité — mais ce serait une nécessité et une impossibilité métaphysiques et non logiques; une incompatibilité dans l'objet plutôt qu'une contradiction dans la pensée.

Saint Anselme préfère amener la nécessité en passant par l'impossibilité, non dans la sphère ontologique, mais dans la sphère logique. Il veut avoir une contradiction entre les termes mêmes de la proposition de l'insensé, il veut démontrer non seulement l'impossibilité de la non-existence de Dieu, mais avant tout — peut-être exclusivement — l'impossibilité de concevoir cette non-existence. Non seulement l'impossibilité métaphysique, mais encore et avant tout l'impossibilité logique¹.

Revenons à présent à la démonstration elle-même. Si l'être doué de toutes les perfections possibles n'était qu'un être d'imagination, qu'un être sans existence réelle en-dehors de notre esprit, il ne serait pas l'être *quo majus cogitari non possit*. Rien ne serait plus facile que de se représenter un être encore plus parfait. Il suffirait de penser ce même être, c'est-à-dire, un être exactement pareil, mais existant réellement et non seulement dans notre esprit; il est clair que ce dernier serait plus grand, plus parfait que le premier: il y aurait donc un être plus parfait que l'*ens quo majus cogitari nequit*, ce qui est manifestement absurde. Ou bien, on devrait dire que c'est le second être, l'être existant réellement et non seulement dans l'intelligence, qui serait l'*ens quo majus cogitari non possit*, et non l'être dont nous avons parlé d'abord, ce qui revient à dire que l'être *quo maius cogitari nequit* ne serait pas l'être *quo majus cogitari nequit*, une conclusion aussi vide de sens que la précédente.

1 Il n'est pas bien difficile de comprendre les motifs qui le guident. En effet, une démonstration vraiment ontologique, une preuve directe, qui de l'essence même de Dieu voudrait conclure à son existence nécessaire, présuppose nécessairement une perception, une notion claire et distincte de l'essence divine. Nous savons, d'un autre côté, que St. Anselme nie la possibilité d'une telle notion. Comment pourrait-il, sans tomber en contradiction avec lui-même, prétendre prouver l'existence de Dieu par une analyse directe de l'essence divine? Sa preuve à lui n'implique pas une notion pareille. Elle part d'un concept indirect et n'exprimant pas l'essence de Dieu; aussi est-elle indirecte, et ce n'est qu'en voyant l'impossibilité de nier cette existence que nous arrivons à la poser. Là est, croyons nous, la différence profonde entre la preuve anselmienne et celle de Descartes.

Il suit de ces considérations que *l'ens quo majus cogitari nequit* ne peut pas être envisagé comme n'existant pas, et cela non seulement parce que c'est une impossibilité *quoad rem*, mais aussi et surtout parce que c'est une pensée impossible à penser, une pensée qui contredit les lois immanentes de la pensée elle-même.

Cette manière d'argumenter, cette démonstration logique et indirecte est une invention propre à Saint Anselme; il n'use que d'elle et évite soigneusement toute démonstration ontologique et directe. L'étude de sa polémique avec Gaunilo nous en donnera des preuves abondantes. Saint Anselme s'efforce de mettre bien en lumière dans sa réponse à Gaunilo l'impossibilité de penser la négation de l'existence de Dieu; et, pour le montrer d'une manière aussi claire et évidente que possible, il découvre un certain nombre de contradictions nouvelles dans l'affirmation de l'insensé.

Il nous semble que Saint Anselme avait parfaitement raison d'employer la démonstration indirecte, qui a des avantages considérables sur la méthode directe. Il nous semble que ce détour mène plus rapidement et plus facilement au but que le chemin direct. Saint Anselme ne fait pas l'analyse de l'inaccessible et ineffable essence divine. Il n'applique pas les lois de l'intelligence à quelque chose qui lui est supérieur. Sa démonstration ne s'applique qu'à une définition purement conceptuelle que tout le monde, jusqu'à l'insensé lui-même, doit pouvoir comprendre, et la démonstration tout entière se déroule dans la sphère conceptuelle, sans emprunter sa force probante à quelque autre région.

La démonstration est ainsi parfaitement autonome, elle se suffit à elle-même et ne présuppose point, en tant que démonstration, l'existence des créatures, n'emploie pas, ni ne s'appuie sur des notions tirées de l'existence des choses créées. Sa base unique est la notion de Dieu.

C'est une démonstration en règle, et non une intuition, comme pense Otto Willmann¹. Saint Anselme ne veut pas user de l'intuition directe, et c'est pourquoi il s'est vu obligé de faire le détour que nous avons décrit. Il veut donner une démonstration et la donner en réfutant les

1 Cf. Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*. II. 2. Éd. 1908.

Cette démonstration apporte certainement une aide et un soutien puissants à l'intuition de la foi, la protège contre le doute, lui donne une arme contre les objections de l'incroyant, mais elle n'est pas une intuition elle-même, ni ne l'implique directement.

Il faut se garder de confondre la preuve *a priori* (appelée vulgairement ontologique) avec la démonstration par l'intuition directe, pourtant si bien distinguées par Descartes.

objections possibles d'un incroyant, en montrant l'inanité du doute. Il laisse la voie libre à l'intuition et à la foi, la débarrasse de tous les obstacles qu'elles auraient pu trouver, mais il le fait par un raisonnement logique, aussi exact et serré que possible.

Il use de la démonstration indirecte et négative, car il est infiniment plus facile de voir ce qui ne convient pas à Dieu, ce qui répugne à son essence, à son absolue perfection, que de faire quelque attribution positive. Une définition purement conceptuelle suffit pour voir l'incompatibilité de certains prédicats, mais il faudrait une perception directe pour pouvoir affirmer quelque chose de positif, si nous voulions dépasser les assertions purement méthaphoriques de la théologie affirmative, d'autant plus que toutes les assertions de cette dernière se fondent sur la notion d'analogie et ont pour base des créatures dont l'existence se trouve ainsi présupposée.

Saint Anselme n'était pas satisfait des preuves de l'existence de Dieu qu'il avait exposées et développées dans son *Monologium*, à cause du grand nombre d'idées et de l'enchaînement compliqué des raisonnements qu'elles impliquent; on a quelquefois affirmé qu'il en était mécontent, à cause des trop grandes difficultés que ces preuves, compliquées et subtiles, offraient à la compréhension. Saint Anselme aurait recherché une démonstration plus courte, plus simple, plus facile, une preuve à la portée de tout le monde, même des plus insensés, une preuve, pour ainsi dire, élémentaire et populaire.

Nous ne pouvons adopter cette interprétation. La simplicité qu'il recherchait ne se confond nullement avec la facilité — la simplicité de l'essence divine n'implique nullement, mais au contraire exclut la „facilité“ de sa compréhension. Ce n'est pas, disons le encore une fois, pour l'insensé qu'il écrit, mais pour le croyant, et il s'adresse non au vulgaire, mais au contraire à l'élite intellectuelle, à ses disciples de l'abbaye du Bec.

L'argument du *Proslogion* n'est certainement ni plus simple dans le sens de: „plus facile à comprendre“ que les preuves du *Monologium*¹.

Les considérations qui guidaient Saint Anselme n'étaient nullement basées sur des appréciations d'une plus ou moins grande difficulté de ses démonstrations, ou de quelques autres raisons analogues, extrinsèques et accidentelles. Ce qu'il cherchait ce n'était pas une démonstration appropriée aux besoins de l'homme, à la faiblesse et l'imperfection essentielles de l'esprit humain, mais, au contraire, une démonstration qui serait en rapport avec la dignité et la souveraine majesté de l'Être parfait, de Dieu.

1 Cf. par contre Domet de Vorges: *St. Anselme de Cantorbéry*, p. 201.

Dieu est l'Être suprême, l'Être absolument indépendant, absolument simple, l'Être qui n'a besoin de rien, qui ne présuppose rien pour son existence et dont tout dépend, dont tout a besoin pour exister. Une bonne démonstration de son existence devrait en quelque sorte posséder des perfections analogues, reproduire pour ainsi dire dans le monde des idées, du raisonnement ce que Dieu est dans le monde des êtres. Elle devrait être indépendante et autonome, être simple et ne rien présupposer comme donné, ni l'existence d'une créature, ni une idée du monde créé. Ce qui est premier in ordine rerum devrait être également premier in ordine idearum. Une preuve a posteriori qui s'appuie sur la notion des créatures, qui présuppose leur existence comme le font toutes les démonstrations du Monologium, peut être parfaitement juste, concluante et convaincante, — Saint Anselme ne doute pas de la valeur de ses arguments — mais elle aura nécessairement une certaine imperfection, aura nécessairement quelque chose d'accidentel. En effet, l'existence de l'univers n'est point nécessaire. Dieu a librement créé le monde, il pourrait l'annihiler quand bon lui semblerait. Son existence à lui n'en serait pas atteinte, mais toute démonstration a posteriori deviendrait impossible. Il y a quelque imperfection de fonder la démonstration de l'existence de l'être nécessaire sur l'existence des êtres contingents et temporels. Il y a même quelque chose de choquant en cela; les créatures semblent recevoir une trop grande importance par rapport à Dieu. Elles jouent un rôle trop important, trop indépendant. Dieu lui-même a l'air d'en dépendre. Les preuves a posteriori qui démontrent l'existence de Dieu en fonction de celle des créatures ne sont pas compatibles avec la majesté divine; seule une preuve a priori peut être digne de lui. Nous rappelons que St. Anselme a développé des considérations de ce genre pour montrer l'imperfection que contenait nécessairement toute définition de Dieu en fonction des créatures.

Il nous semble que Saint Anselme a bien trouvé la démonstration qu'il cherchait; sa preuve remplit toutes les conditions qu'il s'était posées. Elle est a priori, autonome, se suffit à elle-même et ne s'appuie que sur une définition conceptuelle de Dieu. Elle porte directement contre l'insensé qui a osé nier l'existence de Dieu, et le confond d'autant mieux qu'elle est à sa portée, étant purement conceptuelle et ne présupposant pas une analyse métaphysique des profondeurs inaccessibles de l'essence divine. Entendons-nous: la preuve anselmienne n'est point faite pour convaincre l'insensé, elle ne le peut pas; mais elle peut lui montrer l'insuffisance de sa critique, elle peut lui faire voir que ses critiques

n'atteignent et ne touchent pas, ne peuvent pas ébranler la foi du croyant.

Cet argument n'a certainement jamais persuadé un incroyant, n'a jamais opéré une conversion, n'a jamais amené personne à croire en Dieu¹: mais ce n'était pas son but. On fait une injustice au grand théologien en examinant son argument sous ce point de vue qui lui est étranger.

Nous remettrons à plus tard l'examen de la valeur objective de l'argument de Saint Anselme ainsi que les objections qui lui ont été faites; nous devons étudier à présent quelques point relatifs à la démonstration elle-même, sa structure logique et l'interprétation que nous en donnons.

Si la proposition „Dieu n'est pas“ ne peut pas être pensée, comment expliquerons-nous que l'insensé ait pu la „dire dans son cœur“?² Dire dans son cœur implique bien la pensée. Ensuite, si cette proposition est tellement absurde, impossible et vide de sens, pourquoi est-il donc nécessaire de démontrer l'existence de Dieu par des preuves multiples et souvent fort difficiles et compliquées? Pourquoi cette impossibilité ne fut-elle pas remarquée avant Saint Anselme? Comment expliquer l'existence des incroyants?

Saint Anselme répond d'un même coup à toutes ces objections: il fait une distinction très intéressante et très importante entre les différentes manières dont il est possible de penser une chose. *Aliud est rem in intellectu habere, aliud intelligere rem esse*. On peut bien penser à une

1 St. Thomas avait fort bien compris le sens et la portée de l'argument — au fond ce qu'il lui reproche, c'est que, étant absolument juste en soi, le raisonnement de St. Anselme ne vaut rien comme argument, comme preuve destinée à persuader, à convaincre. *Deum esse, Deum non posse non esse*, et même *Deum non posse cogitari non esse* sont des propositions vraies, des vérités évidentes en soi — mais non pour nous, du moins tant que nous ne savons pas ce qu'est Dieu. L'argument — que St. Thomas interprète d'ailleurs dans le sens d'une preuve directe, n'est donc pas utilisable — et le recours à la foi, dont use St. Anselme contre Gaunilo, n'a pas de place dans une *Summa contra gentiles*.

2 . . . *quomodo dixit insipiens in corde suo quod cogitari non potuit* . . .

Non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse; isto vero, minime. Nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua, potest cogitare ignem esse aquam secundam rem; licet hoc possit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est; licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut ne cogitatione queat non esse. Prosl., IV.

chose quelconque sans la concevoir comme existante; ceci ne veut pas dire que l'on doive par là même concevoir cette chose comme n'existant pas. On ne fait ni l'un ni l'autre. On se borne à se représenter l'objet en ses qualifications, en son essence sans s'occuper de son existence, sans résoudre ni même se poser la question: existe-t-il ou non?

Saint Anselme donne lui-même un exemple et un exemple admirablement bien choisi pour mettre en lumière cette distinction. Un peintre, nous dit-il, qui a conçu un tableau, qui en a déjà arrêté le plan, mais qui ne l'a pas encore exécuté, a son œuvre in intellectu, mais ne la conçoit pas encore comme existante. S'il la voit après l'avoir achevée, s'il la repense, il la pense et se la représente d'une manière profondément différente; il se la représente alors comme existant réellement: il sait maintenant qu'elle existe. *Intellegit rem esse.*

Il y a beaucoup de gens qui pensent Dieu de cette première manière, qui l'ont dans l'intelligence sans le concevoir comme existant réellement, sans comprendre qu'il est un être réel et plus que réel. L'impie, l'insensé pense Dieu comme le peintre conçoit son tableau avant de l'avoir exécuté. Il s'agit de montrer que Dieu ne peut pas être conçu de cette manière, ou plutôt qu'il ne le doit pas; que nous devons nécessairement le concevoir comme existant réellement, *intelligere rem esse*; que par conséquent il est absurde de nier son existence, de supposer qu'il n'existe que dans l'intelligence.

Il y a une seconde distinction à faire, indépendante de la précédente, qui peut se croiser avec elle et nous explique comment l'insensé a pu dire dans son cœur: *non est Deus*. Il y a une manière de se représenter une chose, ou plutôt de penser à elle, en la pensant d'une façon plus ou moins adéquate, avec des qualités et des caractères qui lui sont propres, en un mot de la penser véritablement, en se rendant bien compte de l'exacte signification des mots que l'on emploie.

Il y a une autre manière, beaucoup moins parfaite, verbale pour ainsi dire, où l'on ne pense pas la chose elle-même, où la pensée ne dépasse pour ainsi dire pas les mots que l'on prononce. Comme le dit Saint Anselme, on ne pense pas la chose elle-même, mais plutôt les mots qui la désignent¹. C'est de cette dernière façon que l'insensé pense Dieu: la première est possible seulement au croyant; ne pensant que les mots, l'insensé ne les pense pas exactement; il ne peut pas penser Dieu,

¹ *Mentis autem sive rationalis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significative cogitantur; sed cum res ipsae, vel futurae, vel jam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur. Monol., Cap. X.*

et à cause de cela il ne sait pas bien ce que ce mot signifie. Il pense le mot et non la chose. Le mot Dieu signifie pour lui quelque chose de vague et d'imprécis, ou quelque chose de bien différent de ce que Dieu est réellement. Il le dit dans son cœur, mais il ne le comprend pas. On peut bien penser la non-existence de Dieu d'une manière purement verbale, mais il est absolument impossible de se la représenter. Il est non seulement impossible de se représenter directement, de penser clairement la non-existence de Dieu, mais il est impossible de la penser clairement de la manière verbale. Nous avons déjà insisté sur l'impossibilité de cette pensée en tant que pensée; on ne peut s'imaginer que d'une manière absolument vide et imprécise que Dieu n'est pas.

L'insensé qui dit „Dieu n'est pas“ dit une absurdité, mais il ne sait pas qu'il la dit. Il n'aurait point fait son assertion s'il comprenait toute son inanité: mais c'est justement ce qu'il ne comprend pas. Il croit penser ce qu'il dit, bien que ce soit réellement impossible; il pense autre chose ou ne pense rien du tout. Il ne sait pas ce que c'est que Dieu, il connaît le mot mais il ne le comprend pas assez bien. Il n'a pas une idée assez claire et précise de Dieu, il ne sait pas que Dieu est l'être *quo maius cogitari nequit*. C'est pourquoi il ne remarque pas l'absurdité de son affirmation. Il y a même beaucoup de chrétiens qui ne savent pas que Dieu est l'ens *perfectissimum*, qui n'en ont qu'une idée vague et indistincte: c'est pourquoi ils sont troublés par les critiques et les négations de l'impie. Il s'agit de leur donner une idée exacte de Dieu, leur faire voir que Dieu est l'ens *quo maius cogitari non possit* et, par cela même, les mettre à l'abri des critiques impies en leur permettant de voir leur absolue inanité.

Si la pensée verbale est claire, si le sens des mots est bien vivant, si l'on désigne l'objet visé par les mots d'une manière exacte et bien déterminée, on ne peut pas dire que Dieu n'est pas. Ce n'est possible que quand le sens même des mots n'est pas bien présent à la conscience, quand leur signification est en quelque sorte morte pour nous.

Nous parlons de deux modes de pensée verbale, et non de la distinction entre la pensée verbale et la représentation proprement dite. Cette dernière, qui peut se passer de mots, qui représente son objet directement, qui nous le rend réellement présent est évidemment impossible pour l'impie¹. La pensée verbale ne nous rend pas présent l'objet de la pensée, elle se borne à le désigner de loin, à le viser. Elle peut le désigner

1 Saint Anselme répond par là d'avance à l'objection de Gaunilo.

par les moyens les plus divers, les définitions les plus différentes, qui ne touchent et n'atteignent pas son essence véritable. C'est une définition de ce genre que Saint Anselme emploie pour désigner Dieu. Mais cette définition, si on la comprend bien, lui permet de rendre évidentes les contradictions et les absurdités où tombe nécessairement l'insensé.

Il suffit de lui faire comprendre que Dieu n'est autre chose que l'ens quo maius cogitari nequit, de lui faire comprendre ce qu'implique cette définition, pour rendre manifeste, à lui comme à tout le monde, les contradictions que contient la proposition: Dieu n'est pas.

Personne ne peut penser réellement que l'eau soit la même chose que le feu, bien entendu, s'il comprend bien ce que c'est que l'eau et le feu, s'il pense eau et feu d'une manière consciente et exacte. Mais il n'y a rien d'impossible de dire les mots qui expriment cette absurdité: l'eau est le feu et non seulement de les dire, mais aussi de les penser si l'on ne fait pas attention à leur signification exacte, si l'on pense d'une manière vague et vide¹.

Ces distinctions, que nous nous sommes vus obligés de faire, ne doivent pas être confondues avec la distinction de „rem in intellectu habere“ et „intelligere rem esse“, puisque, de quelque manière qu'on pense un objet, on l'a nécessairement eo ipso in intellectu, et de quelque manière qu'on le pense, on peut toujours intelligere rem esse. Avoir une chose in intellectu et penser à cette chose sont, pour Saint Anselme, deux expressions équivalentes d'un même fait².

Avoir quelque chose dans l'intelligence n'est que la manière la plus générale de dire que cette même chose est l'objet d'un acte intellectuel. On pourrait peut-être dire que dans le cas où l'on se représente l'objet comme existant, on l'a dans l'intelligence avec son existence. L'être que l'on a dans l'intelligence n'est pas une copie, une image, une représentation ou un symbole de l'être réel. C'est cet être lui-même. In intellectu

1 Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est, homo, significo; aliter cum idem nomen tacens cogito; aliter cum eum ipsum hominem mens, aut per corporis imaginem, aut per rationem intuetur; per corporis quidem imaginem ut cum ejus sensibilem figuram imaginatur, per rationem vero ut cum universalem ejus essentiam, quae est, animal rationale mortale cogitat. Monol., X.

2 Primum hoc satis erat, ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem: quatenus consequenter consideraretur utrum esset in solo intellectu, velut falsa, an et in re, ut vera. Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu; quia, cum dicuntur, audiens intelligit quod dicens significet: nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu. Lib. ap., VI.

esse ne veut dire qu'être objet d'une intention intellectuelle, avoir une existence intentionnelle. Il y a des objets qui n'ont que cette existence intentionnelle; il y en a d'autres qui ont, en outre, l'existence réelle. Dieu est de ces derniers.

Gaunilo n'a pas tenu compte de toutes ces savantes et subtiles distinctions, pas plus qu'il n'a compris la manière originale et profonde que Saint Anselme avait adoptée pour sa démonstration; il s'était placé au point de vue de l'insensé, et non du croyant, en commettant par là l'erreur qu'ont commise après lui tous les commentateurs, critiques et historiens du Docteur Magnifique; il a pris la défense de l'impie contre Saint Anselme, comme si celui-ci voulait l'attaquer, et non, au contraire, se défendre et défendre la foi des objections et du doute.

Il est vrai que, à son tour, le Saint Docteur n'a pas complètement compris les intentions et les objections de Gaunilo: en tout cas, il donne dans sa défense un exposé plus exact et plus clair encore de sa démonstration, un exposé infiniment instructif, qui nous permettra de préciser et de compléter en mains endroits notre analyse, car c'est dans cette polémique que nous trouvons un commentaire authentique et la réponse faite d'avance, à toutes ou presque toutes les objections que le moyen âge et les temps modernes ont faites à la démonstration anselmienne.

Saint Anselme attache une très grande importance au fait que l'idée de Dieu se trouve dans l'intelligence, et il est, en effet, doublement important pour lui de démontrer que l'idée de Dieu peut être pensée, et qu'elle peut être pensée même par l'insensé. La démonstration de Saint Anselme peut être ramenée à la formule: si Dieu est possible, il existe nécessairement. La déduction va du posse ad esse en passant par non posse concipi non esse, de là ad necesse concipi esse ou, si l'on veut mieux, directement à non posse non esse¹ ergo necesse esse.

On pourrait donc distinguer dans l'argument deux parties différentes, ou si l'on préfère deux moments différents: une partie en quelque sorte hypothétique, la partie a priori proprement dite, et la partie thétique qui n'est qu'une vérité de fait. Si Dieu est possible, il est nécessairement, il ne peut pas ne pas être. Ceci est une vérité absolue, nécessaire, mais en revanche nous ne pouvons rien tirer de cette prémisse a priori. Elle n'implique nullement que Dieu existe; elle serait tout aussi juste si Dieu n'existait pas. Elle n'affirme qu'une relation nécessaire entre la possi-

1 Certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.

Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est. Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Liber ap., I.

bilité et la nécessité de l'existence de Dieu, relation infiniment curieuse, relation unique, — et ce sera toujours le plus grand titre de gloire de Saint Anselme, d'avoir découvert et formulé cette relation. Mais, en vertu de cette relation, nous ne pouvons pas encore affirmer l'existence réelle de Dieu. Pour pouvoir le faire, nous avons besoin de l'autre prémisse, de celle qui nous affirme la possibilité de Dieu. Cette possibilité, nous devons ou bien l'admettre sans preuves, ou bien la prouver par des arguments spéciaux¹.

Le moyen le plus simple et même, à notre avis, le moyen unique d'établir la possibilité d'un objet, est de recourir à la représentation de cet objet. Que ce soit un concept, un système de définitions et d'axiomes, nous n'avons qu'un moyen d'en montrer la possibilité: c'est indiquer un objet existant d'une manière réelle ou irréelle, pouvant être subsumé sous notre concept, nos définitions, ou, ce qui est parfaitement équivalent, d'en indiquer une représentation. On passe toujours de l'esse ad posse, mais l'esse d'une représentation permet d'affirmer le posse de l'objet de cette représentation; ce qui peut être pensé peut être. Mais comment établir qu'un concept peut être pensé? Comment établir qu'une représentation est? On doit l'avoir in intellectu. Si tout le monde, si même l'insensé peut avoir l'idée de Dieu, Dieu est possible, et s'il est possible, il est.

Pour le croyant, ce détour n'est point nécessaire. La possibilité de Dieu lui est donnée d'une manière absolument indubitable par sa foi. La partie thétique de la démonstration n'a pas besoin d'être prouvée au croyant, il suffit de lui donner la partie hypothétique. Ce n'est que l'insensé qui a besoin des deux. Mais ici, Saint Anselme ne remarque pas que l'insensé

1 C'est un point qu'avait parfaitement bien compris Leibniz. Il essaya même de donner une démonstration de la possibilité de Dieu. Nous ne croyons pas qu'elle soit bien heureuse, comme en général la transformation que Leibniz fait subir à l'argument ontologique de Descartes, en faisant de lui une proposition analytique, ne nous semble nullement être un progrès. Leibniz fait valoir que Dieu comme ens realissimum contient toutes les déterminations positives, mais ne contient aucune négation, d'où la conclusion: puisque une contradiction ne peut avoir lieu qu'entre une position et une négation, elle ne peut se trouver en Dieu. Leibniz avait tort de ne pas avoir remarqué que sa démonstration ne prouvait rien du tout, et que Descartes en avait déjà donné une bien meilleure, à ce qu'il nous semble. Il est intéressant à signaler que les grands philosophes du moyen âge, Guillaume d'Auxerre, Saint Bonaventure, Duns Scot, avaient déjà nettement distingué les deux parties de la démonstration et avaient, chacun à sa manière, essayé de donner une preuve de la possibilité de Dieu.

ne peut jamais arriver à avoir une notion de Dieu qui lui en garantirait la possibilité. Il ne peut avoir qu'une notion purement symbolique et indirecte; c'est une notion d'un tout autre genre, c'est un concept direct, en quelque sorte immédiat, qu'il faudrait¹.

Il faut également avoir une idée de Dieu pour pouvoir comprendre la partie hypothétique de la démonstration, fondée uniquement sur cette idée, et là une notion conceptuelle suffit. L'insensé peut arriver à comprendre qu'il est absurde de nier Dieu, mais on ne peut lui prouver que Dieu soit possible. Il peut donc être réduit au silence, et c'est justement le but que se propose Saint Anselme.

On peut soutenir que la partie thétique, la possibilité de Dieu, est établie par les analyses du *Monologium*², et alors, on aurait dans les deux ouvrages du Docteur Magnifique une preuve complète et a priori de l'existence de Dieu.

1 Il est possible, d'ailleurs, que Saint Anselme ait admis, comme le fit plus tard Guillaume d'Auxerre, que la possibilité de comprendre l'expression: *ens quo majus cogitari nequit*, la possibilité de la penser, suffisait déjà pour prouver la possibilité de Dieu, l'absence de contradiction inhérente à cette définition.

Ita cum dicitur, quo majus nihil valet cogitari, procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi quia majus cogitari nequit...

Quisquis igitur negat aliquid esse, quo majus nequeat cogitari; utique intelligit et cogitat negationem, quam facit: quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus: pars autem ejus est: quo majus cogitari non potest.

Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo majus cogitari nequit. Palam autem est quia similiter potest cogitari et intelligi, quod non potest non esse; majus vero cogitat, qui hoc cogitat quam qui cogitat quod possit non esse. Cum ergo cogitatur, quo majus non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari majus, sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Lib. ap., IX.

2 Toutes les analyses du *Monologium* conservent leur valeur, si nous faisons abstraction de l'existence réelle des biens. Nous aurons alors une induction remontant de l'idée d'un bien fini à l'idée d'un bien infini, ou, pour être plus exact, une analyse dégageant l'idée du bien infini de l'idée d'un bien fini.

Chapitre X.

LES OBJECTIONS DE GAUNILO.

Les objections que Gaunilo, prieur du monastère de Marmoutiers, a formulées contre la démonstration a priori de l'existence de Dieu de Saint Anselme, sont, à coup sûr, les plus intéressantes de toutes celles qui lui furent jamais opposées. Tout ce qu'on a objecté pendant les siècles qui se sont écoulés depuis, se trouve contenu, soit explicitement, soit implicitement, dans la critique de Gaunilo; tout, jusqu'à la célèbre critique de Kant, qui s'y trouve en quelque sorte préformée.

On a depuis longtemps déjà signalé les analogies profondes qui existent entre la polémique de Gaunilo et les objections de Kant — Hegel a même surnommé le premier: „le Kant des temps anciens“. Hegel a eu parfaitement raison. Le fondement des objections est le même chez Kant et Gaunilo. Malheureusement, nous sommes obligés de constater que le Kant des temps anciens n'a pas plus que le Kant des temps modernes saisi le but et la portée de l'argumentation anselmienne. On aurait presque pu dire que leurs plus fortes objections sont implicitement contenues dans leur manière de comprendre, ou plutôt de ne pas comprendre la pensée de St. Anselme. Il nous semble qu'il suffit de rétablir son sens véritable à la démonstration pour échapper d'un coup aux objections de Gaunilo, comme à celles de Gassendi ou de Kant.

Gaunilo nie, sans d'ailleurs le dire d'une manière explicite — peut-être même sans s'en rendre compte — ce qui forme le principe vital, essentiel de la philosophie de Saint Anselme. Il n'admet ni la priorité, ni même l'indépendance des perfections; il n'admet pas le principe de perfection.

Nous avons déjà vu que Gaunilo se place au point de vue de l'insensé, de l'incroyant, qu'il écrit son livre pro insipiente. Il envisage le Proslogion comme une œuvre apologétique, et il veut montrer que l'insensé pourrait bien ne pas se laisser convaincre par les raisons et les arguments de Saint Anselme. Une bonne partie de ses objections n'a de sens qu'à ce point de vue. Gaunilo remarque que l'on n'a pas le droit de supposer que l'insensé ait la même idée de Dieu que le croyant. Saint Anselme,

dit-il, ne tient pas assez compte de l'état d'esprit de son adversaire¹. Son idée de Dieu est tout autre, et les conclusions que Saint Anselme pourrait peut-être déduire de la sienne — Gaunilo le nie d'ailleurs — ne peuvent évidemment pas être appliquées à l'idée de Dieu que se fait l'insensé.

On n'a pas le droit de déduire une contradiction de la négation de l'existence de Dieu par l'insensé, puisque l'insensé n'a jamais admis qu'il y ait, vraiment et véritablement, un être tel qu'il soit impossible de s'en imaginer de plus grand². S'il avait fait cela, s'il avait d'abord admis l'existence d'un tel être pour la nier ensuite, il aurait commis une contradiction, et on aurait alors parfaitement raison de le traiter d'insensé. Mais c'est justement ce qu'il n'avait jamais fait; par conséquent, il ne commet aucune contradiction en niant l'existence de Dieu³.

L'idée de Dieu que se fait l'insensé lui permet de nier sans contradiction son existence; quant à celle que présuppose Saint Anselme, l'incroyant ne l'a point et ne la comprend point.

Gaunilo pense également que l'on n'a pas le droit d'identifier sans preuve préalable Dieu avec l'Être le plus grand de tous, on n'a pas le droit de poser cette définition et, à son avis, Saint Anselme n'a rien fait pour la justifier. En réalité Gaunilo estime cette preuve, cette justification impossibles. Il estime qu'il est absolument impossible d'identifier Dieu avec quelque chose de déterminable, avec quelque chose que l'on pourrait définir, dont on pourrait désigner les attributs, les propriétés; que l'on pourrait mettre en relations avec le monde, comparer aux objets finis, aux créatures. Il estime que l'on ne peut pas se former une idée de Dieu.

1 Non satis attendit cui loquatur. Lib. pro ins., 5.

2 Ego enim nondum dico, imo etiam nego, vel dubito ulla re vere esse majus illud. Lib. pro ins., 5.

Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud esse ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio. Ibid.

3 Haec interim ad objecta insipiens ille responderit cui cum deinceps asseritur tale esse majus illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse: et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus majus, idem

Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud esse tale aliquid, hoc est majus omnibus, dixi: ut ex hoc mihi debeant probari intantum etiam reipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse? Quapropter certissime primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est, majorem et meliorem omnium quae sunt, esse naturam, ut ex hoc alia jam possimus omnia probare quibus necesse est illud quod majus ac melius est omnibus, non carere. Lib. pro insip., 7.

N'a-t-on pas dit, Saint Anselme lui-même ne l'a-t-il pas affirmé, que Dieu nous est absolument incompréhensible et inconnaissable? Si on affirme qu'il est infiniment supérieur à nous, comme à tout objet créé et fini, n'est-ce pas une manière d'affirmer l'impossibilité absolue de le comparer à quoi que ce soit, la différence absolue et infinie, le manque absolu de tous rapports concevables entre Dieu et tout ce qui est accessible à notre connaissance? Nous n'avons aucune idée de Dieu, nous ne pouvons pas nous la procurer¹. D'aucune manière ne pouvons nous arriver à nous figurer quelque chose d'intelligible sous ce nom, „Dieu“. N'ayant absolument aucune idée de Dieu, nous ne pouvons rien affirmer de lui, et, ce qui est plus important encore en notre cas spécial, nous ne pouvons trouver aucune contradiction entre le sujet et le prédicat d'aucune affirmation touchant Dieu. Dieu ne peut pas être un terme dans une proposition quelconque; nous ne pouvons donc pas y trouver une contradiction entre les termes².

Si nous parlons de Dieu à l'incroyant, il ne lui sera pas possible de nous comprendre, et nous ne pouvons pas lui expliquer ce que c'est que Dieu, lui communiquer une idée de Dieu. A vrai dire, quand nous parlons de Dieu nous ne nous comprenons pas nous-mêmes; n'ayant pas d'idée de Dieu nous-mêmes, il va de soi que nous ne pouvons la transmettre à un autre.

Quand nous parlons de quelque objet sensible, d'un homme par exemple, il nous est extrêmement facile de nous représenter, de nous imaginer cet homme, même s'il est absent, même s'il nous est complètement inconnu. D'ailleurs, il ne l'est jamais complètement; nous en connaissons toujours un bon nombre de qualités, celles notamment qu'il a en commun avec le reste des mortels. Nous nous formons une image à la ressemblance des autres hommes que nous connaissons, nous lui attri-

1 Huc accedit illud, quod praetaxatum est superius; quia scilicet illud omnibus, quae cogitari possint, majus, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus; tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam quae Deus est, novi, aut ipsam possum conjicere ex alia simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. Lib. pro ins., 4.

2 Gaunilo représente vis-à-vis de St. Anselme le point de vue du conservatisme orthodoxe. Il est effrayé par la hardiesse de sa pensée, il craint les conséquences funestes pour la foi de l'application à ces problèmes de la raison trop confiante en ses propres forces.

buons les qualités que nous avons déjà bien souvent perçues chez d'autres, et de cette manière, nous parvenons facilement à comprendre le sens de ce qu'on nous dit.

Mais il est évident qu'on ne saurait agir de la même manière pour se représenter Dieu; nous ne connaissons absolument rien de lui; ses attributs sont inimaginables; il n'a rien de commun avec les créatures et ne leur ressemble en rien. Toute tentative de définir l'idée de Dieu est donc d'avance condamnée à l'insuccès, — celle de Saint Anselme autant qu'une autre.

On voit bien que c'est là la plus forte objection de Gaunilo; l'idée de Dieu étant la base unique de la démonstration de Saint Anselme, cette démonstration s'écroule au même moment où on lui enlève son fondement. Saint Anselme l'a si bien compris, que c'est contre ce point qu'il a dirigé sa défense, et il est à noter que c'est le seul point et la seule fois où il renonça à traiter la question d'une manière purement philosophique et fit un appel à la foi¹, à la conscience du chrétien.

Quant à la défense de l'insensé, nous avons dit plus haut qu'elle nous paraissait être basée sur un malentendu. Tout ce que dit Gaunilo ne porte aucunement contre les théories et les démonstrations de St. Anselme. Au contraire, Gaunilo ne fait que développer, sans le remarquer, les doctrines du Proslogion. Le Saint s'adresse au croyant, et lui dit: la critique et la négation de l'athée ne doivent pas t'inquiéter; tu peux, du dois même les considérer comme nulles et non avenues, parce qu'elles n'ont aucun sens pour toi. Elles n'ont qu'une alternative, elles sont contradictoires et vides de sens, ou bien elles ne portent pas sur la notion du Dieu des chrétiens. L'insensé est bel et bien insensé car, ou bien il dit des choses qui sont contradictoires², ou bien des choses qu'il ne comprend

1 At si quis Catholicus hoc neget, meminerit quia „invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas“ (Rom., I, 20.) Lib. ap., VIII.

Si, quo majus cogitari non potest, non intelligitur, vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo majus cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur, et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Lib. ap., I.

2 S'il parle vraiment du Dieu des chrétiens.

Denique si quis dicit se cogitare illud non esse: dico quod tum cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid, quo majus cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid, quod nec cogitari possit non esse. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo

pas¹. Gaunilo affirme que le second cas est la règle. Très bien, pourrait-on dire, ceci ne change rien. Si l'athée se forge des chimères, s'il leur donne le nom de Dieu et s'amuse à nier leur existence, ceci n'a rien à voir avec la foi chrétienne. L'insensé peut même avoir parfaitement raison de nier l'existence réelle de ces chimères de son imagination, mais il a tort de croire qu'elles ont un rapport quelconque avec le Dieu de la religion chrétienne. Si on ne peut pas lui faire comprendre ce qu'est Dieu, on peut, en tout cas, lui expliquer qu'il n'est rien de ce qu'il connaît, qu'il est quelque chose dont l'existence ne peut pas être niée, et alors l'insensé n'aura plus qu'à se taire.

Il nous semble qu'il y a une différence assez importante entre Gaunilo et Saint Anselme dans la manière d'envisager l'incroyant et son idée de Dieu. Pour Gaunilo, l'idée de Dieu que s'est formée l'insensé est presque aussi légitime que toute autre, en particulier que celle du croyant. — Il est vrai que l'une aussi bien que l'autre n'ont qu'une valeur minime, puisque toute idée formée par l'intelligence est nécessairement inadéquate, et qu'il faut par conséquent s'en tenir à la foi pure et simple. Pour Saint Anselme, il n'y a pas différentes idées de Dieu; il y a une idée de Dieu et il n'y en a qu'une seule. Ce n'est qu'un croyant qui peut la comprendre comme elle doit l'être. Quant à l'insensé, il la pense, mais d'une manière obscure, confuse et imprécise. Il pense Dieu, mais il le pense mal. Il y a, en outre, des définitions, des désignations purement conceptuelles — „ens quo maius cogitari nequit“ en est une — qui sont aussi nombreuses que l'on veut, compréhensibles et intelligibles pour tous.

Mais la critique de Gaunilo ne se borne pas à affirmer l'impossibilité de se former une idée de Dieu et de la faire comprendre à l'incroyant. Il essaie de ruiner la partie hypothétique de l'argument de Saint Anselme, en montrant que, même en acceptant sa définition de Dieu, il est impossible de tirer une contradiction de l'affirmation de sa non-existence. Il procède par la réduction à l'absurde, et s'efforce de montrer que l'adoption du principe d'Anselme nous conduit à des conclusions absolument inadmissibles, insoutenables et insensées.

Supposons, dit-il, que quelqu'un nous parle d'une île située quelque part dans l'Océan, île que l'on doit surnommer „île perdue“ puisque

illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari possit non esse, ... alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo majus nequit cogitari. Lib. ap., III.

1 S'il se fait une idée quelconque de Dieu, en nie l'existence et croit atteindre, par là, la foi en Dieu des chrétiens.

personne ne l'a jamais vue, et que personne ne sait où elle est, ni comment on pourrait la trouver. Supposons qu'on nous dise que cette île est plus belle, plus riche en métaux précieux et en produits de toute nature, plus fertile que n'importe quelle autre, que ce soit, pour tout dire, l'île la plus parfaite qui soit au monde, l'île absolument parfaite. Il est clair, pense Gaunilo, que nous devons, d'après les principes de Saint Anselme, la concevoir comme existante, puisqu'elle ne pourrait pas être l'île absolument parfaite si elle n'existait pas¹: ce serait une contradiction in adjecto.

Et Gaunilo ajoute: qui donc devrait-on appeler insensé? Moi qui refuse de croire que l'existence de l'île parfaite soit réellement prouvée par cette argumentation, ou bien celui qui croirait me l'avoir démontrée par des preuves suffisantes? Gaunilo pense même que sa démonstration de l'existence de l'île perdue est meilleure que la preuve a priori de Saint Anselme, puisque l'on comprend bien mieux ce que l'on veut dire lorsque l'on parle d'une île perdue, île plus belle, plus riche et plus fertile que toutes les autres, que lorsqu'on dit: *ens maius omnibus*.

Le premier concept peut être réellement dans notre intelligence; on peut bien s'imaginer cette île — quoique peut-être d'une manière assez incomplète et imprécise — tandis que nous ne pouvons nullement nous représenter l'*ens maius omnibus*. Ce dernier concept nous reste incompréhensible et inintelligible, et ne peut pas être in intellectu. Gaunilo n'est pourtant rien moins qu'un incroyant, qu'un sceptique en matière de religion. S'il entreprend la défense de l'insensé, ce n'est pas pour défendre l'irréligion, mais uniquement pour montrer l'insuffisance des preuves ou, plus exactement, de l'argument a priori de Saint Anselme. Il estime et admire la personne comme l'œuvre du Saint Docteur, et ne met pas en doute la valeur probante des arguments a posteriori du *Monologium*. S'il insiste sur l'incompréhensibilité de Dieu, c'est surtout pour sauvegarder les mystères de la foi, c'est parce qu'il craint une rationalisation de la religion, et ne voudrait pas que l'on cherchât à prouver et à démontrer, par des raisons nécessaires ce qu'un bon chrétien doit croire sur l'autorité de l'Église². Il n'est cependant pas un ennemi absolu du raisonnement, il croit même que la définition de Dieu donnée par Saint Anselme

1 Nisi fuerit, quidquid est in re, majus illa erit: ac per hoc, non erit illud majus omnibus, quod utique jam esse in intellectu probatum est. Lib. pro ins., 5.

Sic eam [insulam] necesse est esse; quia nisi fuerit, quaecunque alia in re est terra praestantior illa erit. Lib. pro ins., 6.

2 Cf. la fin du Liber pro insipiente.

permet de déduire et d'établir un grand nombre de profondes et utiles vérités que tout chrétien devrait connaître. On peut, par exemple, après avoir établi par des arguments traditionnels, que Dieu existe, en déduire qu'il existe éternellement, et même qu'il existe d'une manière nécessaire. Mais on ne peut pas établir son existence d'une manière purement a priori. Il ne comprend pas comment Saint Anselme trouve une contradiction intrinsèque dans la proposition : Dieu n'est pas. Il comprend bien que ce soit une chose impossible, mais une proposition contradictoire ? Ceci lui semble faux. Il essaie de corriger Saint Anselme. On devrait, d'après son avis, dire que l'on ne peut pas comprendre que Dieu ne soit pas puisque les choses fausses ne peuvent pas être comprises, mais on peut très bien penser que Dieu n'existe pas. Les choses fausses ne sauraient être comprises et cependant elles peuvent être pensées de la même manière que l'insensé a pu penser que Dieu n'est pas¹. C'est ainsi que l'on ne peut pas comprendre que l'eau soit la même chose que le feu, mais rien ne nous empêche de le penser. Un autre exemple : personne ne peut comprendre sa propre non-existence, personne ne peut avoir en son intelligence l'idée qu'il n'existe pas, puisque c'est une idée dont la fausseté est évidente, impossible à concevoir — tout autre est le cas de Dieu.

Notre propre existence nous est immédiatement donnée, et nous ne pouvons pas accorder en notre esprit cette donnée évidente avec sa négation, mais qui pourrait prétendre que l'existence de l'être plus grand que tous nous soit donnée de la même manière ?² Nous le voyons bien, Gaunilo n'a compris ni la manière par laquelle Saint Anselme amène la contradiction, ni la nature de cette dernière, ni même le sens que Saint Anselme donne à l'esse in intellectu. Il pense que l'on devrait réserver cette expression pour les objets représentés et présents à l'esprit et les idées comprises au sens propre du mot, car, objecte-t-il, si on l'emploie d'une manière différente, on devrait dire que nous pouvons avoir dans l'intelligence des choses fausses, perspective qui l'effraie³. Il ne remarque pas

1 Liber pro insipiente 7.

2 St. Anselme aurait pu lui répondre que *Deus praesentissimus est animae, praesentior quam anima ipsa*.

3 Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id quod dicitur intelligo. Nonne et quaecunque falsa, ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem ? nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo quo etiam falsa quaeque vel dubia haberi possit in cogitatione : et ideo non dicor illud auditum cogitare, vel in

que c'est justement dans ce dernier sens que Saint Anselme emploie le terme *in intellectu esse*. Toute proposition, toute idée possible peuvent être *in intellectu*, les idées et les propositions fausses aussi bien que les vraies.

La terminologie de Gaunilo contient implicitement l'affirmation que l'idée de Dieu ne peut pas être dans notre intelligence, puisque nous ne sommes pas en état de comprendre et de nous représenter Dieu. Notre analyse des objections faites par Gaunilo suffit pour justifier pleinement les reproches que lui adresse Saint Anselme d'avoir mal compris et surtout mal exposé ses arguments. Il lui reproche d'avoir substitué la formule: *maius omnibus* à l'expression anselmienne: *ens quo maius cogitari non possit*¹. Ceci paraît à Saint Anselme d'une très grande importance car, dit-il, ce n'est pas la même chose de démontrer l'existence de l'*ens maius omnibus* que de l'*ens quo maius cogitari nequit*², et notamment cette démonstration (celle qui prend pour base la notion *ens maius omnibus*) ne peut pas être absolument autonome, ne peut pas être *a priori*.

Ce reproche est, croyons nous, parfaitement bien fondé et Gaunilo, en substituant sa formule à celle d'Anselme, a rendu impossible la belle et subtile déduction du *Proslogion*. C'est une preuve qu'il n'en avait pas saisi le sens.

Pour Gaunilo, comme pour Saint Anselme, *ens maius omnibus* signifie un être existant³, plus grand que tous les autres êtres existants. Il est parfaitement juste que l'*ens maius omnibus* et l'*ens quo maius cogitari nequit* ne sont qu'une seule et même chose, *quoad rem*, mais les idées

cogitatione habere; *sed intelligere et in intellectu habere*; *quia scilicet non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, reipsa illud existere. Sed si hoc est: primo quidem non hic erit aliud, idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu; et aliud idemque tempore sequens, intelligere rem esse, ut fit de pictura. Lib. pro ins., 2. Istud omnino nequeam, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum. Lib. pro ins., 4.*

1 Non enim idem valet, quod dicitur: *majus omnibus*, et, *quo majus cogitari nequit*, ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat *quo majus cogitari non possit*, non esse aliquid in re aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Lib. ap., V.

2 Illud namque alio indiget argumento, quam hoc quod dicitur, *omnibus majus. In isto vero non est opus alio, quam hoc ipso quod sonat, quo majus cogitari non possit. Ergo si non similiter potest probari de eo quod majus omnibus dicitur, quod de se per seipsum probat quo majus nequit cogitari, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi. Ibid.*

3 *Ens sive subsistens*, dit St. Anselme.

n'en restent pas moins différentes. L'objet, tel qu'il ne soit pas possible d'en concevoir un plus grand, est nécessairement, du moment qu'il existe, le plus grand, le plus parfait des objets existants, mais non inversement. Le plus grand des êtres réels n'est pas *eo ipso* le plus grand des êtres pensables; il l'est en quelque sorte de facto, mais nous ne pouvons pas le prouver en ne nous basant que sur l'idée de l'*ens maius omnibus*. On peut très bien, et sans contradiction quelconque, admettre qu'on puisse penser un être on même toute une infinité d'êtres plus parfaits encore que le plus parfait des êtres réels, et nous n'aurons aucun droit de leur assigner une existence réelle. L'*ens maius omnibus* n'est donc pas nécessairement l'*ens perfectissimum*, l'*ens quo maius cogitari non possit*, il n'est pas l'être absolument parfait, n'est pas Dieu, ou du moins il n'est pas évident ex definitione qu'il le soit. L'argumentation de Saint Anselme ne peut donc pas s'appliquer à cet être, et toutes les conclusions qu'il déduit de sa définition de Dieu ne sont plus légitimes lorsqu'il ne s'agit que de l'*ens maius omnibus*.

Il n'est donc pas nécessaire, comme le pense Gaunilo, de démontrer d'abord qu'il existe un être plus grand que tous; au contraire, pour pouvoir faire une démonstration *a priori*, on devrait nécessairement faire abstraction de l'existence d'un tel être, et prouver, avant tout, que cet être est identique à l'*ens quo maius cogitari nequit*.

Une autre réflexion encore ne permet pas à Saint Anselme de se servir de la formule de Gaunilo. Nous savons que le Docteur Magnifique cherchait avant tout une preuve absolument autonome, ne présupposant ni l'existence, ni l'idée de l'être créé. Il se défend de définir Dieu en fonction des créatures, estimant qu'une définition pareille est à la fois trop extérieure et indigne de la majesté souveraine du créateur. La formule de Gaunilo possède ces deux défauts ensemble. On voit bien que St. Anselme ne pouvait l'utiliser. Gaunilo ne comprend pas la différence entre l'*ens maius omnibus* et *ens quo maius cogitari nequit*, parce que pour lui la perfection ne peut pas être envisagée indépendamment de l'existence de l'objet dont elle est la perfection, ou, pour être plus exact, parce qu'il ne peut pas envisager la perfection séparée de l'être, la perfection en un état pur et libre. Pour lui l'existence n'est pas un bien, comme pourraient le faire croire certaines de ses expressions, mais la base nécessaire, le support absolument indispensable de toute perfection, comme de toute qualité, de tout attribut. Ce qui n'existe pas n'est rien; n'a ni qualité, ni perfection; voilà son point de vue. Il faut ajouter que l'existence réelle est la seule manière d'être qu'il connaisse.

Kant dira, — en contradiction apparente avec Gaunilo — que l'existence n'ajoute rien à l'idée d'un objet: 100 thalers réels ne sont pas plus que cent thalers imaginaires et dans leur idée nous ne trouverons pas autre chose. Mais ils s'accordent tous les deux en n'admettant pas l'indépendance de la perfection, et en admettant d'un autre côté que le concept d'existence, étant formel, ne peut être mis en relation quelconque avec les concepts réels, concepts exprimant des qualités de l'objet.

Pour Saint Anselme, la perfection n'est pas liée de cette manière à l'existence réelle; un objet n'existant pas réellement peut cependant avoir toutes sortes de perfections¹, peut même être plus parfait qu'un autre objet, réel cette fois-ci. L'existence ajoute de la perfection à l'objet, elle ne la fonde pas, n'est pas nécessairement impliquée par celle-ci².

Gaunilo n'admet rien de tel. L'existence n'augmente pas, elle fonde et rend possible toute perfection. Tout être existant est *eo ipso*, par le fait même de son existence, infiniment plus parfait que tout être n'existant pas; à vrai dire, on ne peut même pas établir une comparaison, parler d'un plus ou d'un moins de perfection. Quel rapport, quelle relation pourrait-on s'imaginer entre quelque chose et rien? La plus petite et la

1 *Et sive sit in re aliquid hujusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id, quod nullo modo indiget vel cogitur mutari, vel moveri: an hoc cogitari non potest; aut aliquid hoc majus cogitari potest, aut non est hoc ex iis, quibus majus cogitari valet, conicere id quo majus cogitari nequit? Lib. ap., VIII.*

2 Le terme „perfection“ possède deux significations différentes, qu'il faut soigneusement distinguer l'une de l'autre. Il peut être employé a) dans le sens de valeur (valeur positive), *Wert*; c'est ce sens là que l'on emploie lorsque l'on dit: la beauté ou la bonté sont des perfections. Un autre sens, b) le sens primitif (provenant de parfaire), exprime l'idée de la réalisation complète-parfaite-absolue. C'est dans ce sens là que l'on parle de l'obscurité parfaite, d'un homme parfaitement méchant ou mauvais. On peut alors parler de la perfection parfaite — expression où les deux sens sont juxtaposés et opposés.

La perfection (dans le sens b) est peut-être elle-même une perfection (dans le sens a). La réalité ou l'existence ne sont certainement pas des perfections dans le sens de valeur — pourtant un objet qui ne serait point réel serait imparfait puisque, pourrait on dire — il ne serait pas parfaitement lui-même, ne serait pas parfaitement un objet. La réalité serait alors l'ultime perfection d'une essence, sa réalisation complète. C'est dans ce sens, croyons-nous, que l'acte est considéré comme plus parfait que la puissance, et que St. Thomas fonde la perfection sur l'être, les degrés de perfection sur les degrés de réalité, qui expriment — ou si l'on veut mieux — qui correspondent aux degrés de plénitude et de l'indépendance, d'autonomie de l'objet.

plus pauvre île existante est un bien infiniment plus grand que la célèbre île perdue qui n'existe point. C'est tout à fait le contraire pour Saint Anselme; les différences de perfection s'établissent, d'après son avis, indépendamment de l'existence réelle des objets en question.

On comprend que Gaunilo ne pouvait pas pénétrer dans la pensée de Saint Anselme. Pour lui, l'existence était contenue dans l'idée de Dieu d'une manière analytique¹, et il avait parfaitement raison quand il réclamait une preuve de l'existence de cet objet et ne voulait pas se laisser convaincre par Saint Anselme. Il croyait que ce dernier ne faisait qu'analyser et développer un concept formé arbitrairement et contenant déjà l'existence de son objet. Pour Saint Anselme², l'existence découle de l'idée de Dieu d'une manière synthétique, et le rapport, comme nous l'avons formulé plus haut, n'est pas un rapport de contenance, mais de convenance.

La différence entre Gaunilo et Saint Anselme est très profonde; tandis que le dernier est Plotinien, la pensée du premier accuse une forte ressemblance avec les systèmes de philosophie sensualistes et empiriques et bien souvent, en le lisant, on croit entendre Hume ou ses disciples modernes. Cette différence est d'autant plus importante qu'il ne s'agit pas chez Gaunilo d'une pensée consciente d'elle-même, d'un point de vue raisonné, mais plutôt d'une attitude mentale, d'un caractère d'esprit. C'est par cette attitude mentale, sensualiste et empirique qu'il est le précurseur de certaines écoles de la philosophie moderne.

Les objections que Saint Anselme adresse à son critique ne nous apportent presque rien de nouveau; elles sont néanmoins très intéressantes, puisqu'elles précisent l'exposition de sa pensée et confirment l'interprétation que nous leur avons donnée. Saint Anselme proteste vivement contre la prétendue impossibilité de se former une idée de Dieu. Il rappelle les analyses qu'il avait données dans son *Monologium*; il fait appel à la conscience du chrétien. Il aurait pu exposer plusieurs raisons encore, dit-il; il l'aurait fait s'il avait affaire à l'incroyant, mais il ne le fait pas puisqu'il s'adresse au chrétien. Il repousse la tentative faite par Gaunilo de réfuter par réduction à l'absurde sa preuve a priori, et montre que son critique n'en a pas compris les points essentiels. Il affirme, comme le feront plus tard Descartes et Malebranche, que sa preuve ne peut s'appliquer qu'à Dieu seul³ et que, par conséquent, c'est en quelque

¹ Comme pour Kant.

² Comme pour Descartes.

³ Et quidem quidquid est aliud praeter solum te potest cogitari non esse.

sorte une propriété toute spéciale de l'être absolument parfait, que la possibilité de démontrer son existence a priori¹. Il n'est donc pas possible de l'appliquer à l'île perdue. La fière réponse qu'il fait à Gaunilo mérite d'être citée in extenso: „Je le dis avec confiance, si quelqu'un, excepté cet être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer, rencontre une chose ou existant en effet, ou n'existant que dans la pensée, à laquelle on puisse légitimement appliquer la suite du raisonnement que j'ai exposé, je m'engage à trouver cette île perdue et à la lui donner de manière qu'il ne la perde jamais“.

Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vero est, et idcirco minus habet esse. Prosl., III.

Potius dicendum fuit, non possit cogitari... quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse... Nam etsi nulla quae sunt possunt intelligi non esse; omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est. Lib. ap., IV.

Nec cogitari potest non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: idipsum quo majus cogitari nequit, non est id quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Proslog., III.

Qui cogitat quo majus nequit cogitari, non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quidquid non esse potest, non est quod cogitat. Lib. ap., IX.

1 L'exemple de Gaunilo se retourne contre lui-même. Il montre non seulement l'impossibilité d'appliquer le raisonnement d'Anselme à tout autre objet que Dieu, il est incompatible avec sa propre théorie, selon laquelle les idées fausses ne peuvent pas être in intellectu. Dans ce cas-là, l'idée de l'île parfaite n'aurait jamais pu s'y trouver, car non seulement c'est une idée fausse, en le sens qu'il n'existe pas d'objet créé qui lui correspondrait, mais c'est encore une idée contradictoire. En effet, le concept de l'île parfaite est un non-sens; il est évident — comme l'a remarqué déjà Saint Bonaventure — que n'importe quelle quantité finie étant capable d'être augmentée, il est toujours possible d'augmenter à l'infini les perfections possibles de cette fameuse île, et la série ainsi formée n'aura point de terme. L'idée d'une île parfaite est aussi absurde que l'idée du plus grand nombre, qu'en général, l'idée d'un absolu limité et fini.

Dieu, en tant que la personnification et la réalisation absolue et absolument parfaite et complète de la perfection absolue et infinie, doit être absolument parfait, doit être conçu comme existant et ne peut l'être autrement, car sa non-existence impliquerait contradiction. Tout autre objet peut être conçu sans contradiction comme non existant, même s'il existe réellement, même s'il existe en quelque sorte nécessairement, comme l'âme immortelle que l'on peut malgré son immoralité se représenter comme n'existant plus. On ne peut non plus faire la „démonstration ontologique de l'existence du diable“, car l'idée d'une

Il développe plus amplement que dans le *Proslogion* les nombreuses contradictions, les absurdités qu'impliquerait la négation de l'existence de Dieu; on devrait concevoir l'Être Suprême, en même temps, comme possible et comme impossible, éternel et non éternel¹ etc... Comme dans le *Proslogion*, c'est toujours par le principe de perfection qu'est guidé Saint Anselme; il cherche toujours une contradiction dans les termes mêmes, il veut montrer que la supposition que Dieu pourrait ne pas exister rendrait absurde et contradictoire la notion même de Dieu, rendrait donc, par là même, absurde et vide de sens le jugement qui le nierait.

C'est, comme dans le *Proslogion*, une contradiction logique, une contradiction au sein même de la pensée que cherche le Docteur Magnifique.

Nous voudrions donner quelques exemples de cette argumentation du *Liber Apologeticus*, parce que la méthode caractéristique de Saint Anselme s'y montre avec une clarté parfaite. En voici deux. Saint Anselme déduit de l'absolue perfection divine l'incorruptibilité et l'éternité de Dieu. On ne peut pas admettre qu'il soit possible que Dieu ne soit pas, car on devrait alors lui attribuer la possibilité comme l'impossibilité. Un possible — et Dieu est au moins possible² — peut être et ne pas être; il peut passer de l'être, de l'existence à l'inexistence et inversement. On peut donc se le représenter comme commençant ou comme cessant d'exister. Si Dieu était possible, il devrait pouvoir commencer à être aussi bien que cesser d'être. Par contre, ce qui ne peut pas commencer à exister n'est point possible et Dieu — qui étant incorruptible et éternel ne peut pas commencer à exister, comme il ne peut pas cesser d'être — n'est point possible. Dieu serait donc, en même temps, conçu comme possible et comme impossible³.

Voici un autre exemple: il est plus parfait de ne pouvoir être conçu

imperfection absolue, du mal réalisé et personnifié, du mal absolument pur et infini, est aussi contradictoire que l'idée de l'île perdue. L'opinion contraire exprimée par M. A. E. Davies (*Proceedings of the Arist. Society*, 1919) nous semble reposer sur une conception inexacte de l'argument anselmien.

1 Quo majus cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio... *Lib. ap., I.*

Est igitur unde possit conjici, quo majus cogitari nequeat. *Lib. ap., VIII.*

2 Pouvoir être et ne pas être est la définition même du possible. En disant, Dieu n'est pas, Gaunilo implique que Dieu est un possible, autrement, il aurait dû dire: „Dieu“ est un concept impossible.

3 Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid, quo majus cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. *Lib. ap., I.*

comme n'existant pas que de pouvoir l'être. Dieu étant par définition *ens quo maius cogitari nequit* doit donc être pensé comme l'être dont la non-existence ne peut pas être pensée. Si nous nions que Dieu existe, nous devons penser cette non-existence que notre définition même déclare impossible à concevoir; nous devons donc penser quelque chose de contradictoire et que nous déclarons impossible au même moment où nous essayons de le faire. Voici une absurdité et un non-sens dans la pensée elle-même. L'insensé qui dit des choses pareilles ne peut pas être appelé autrement qu'insensé, s'il ne remarque pas l'absurdité de ses paroles.

Gaunilo semble avoir compris les rectifications que lui adressa Saint Anselme, du moins il ne lui a pas répondu. Les modernes ont négligé d'étudier cette polémique si instructive, et c'est pourquoi nous les voyons, depuis Gassendi, depuis Kant et jusques à nos jours répéter les mêmes objections, les mêmes erreurs que le moine de Marmoutiers.

CONCLUSION.

Nous avons passé en revue certaines doctrines de Saint Anselme, nous avons étudié quelques-unes des voies par lesquelles les idées néoplatoniciennes s'infiltrèrent dans le monde occidental.

Nous n'avons pas analysé l'œuvre philosophique et théologique de Saint Anselme dans toutes ses parties. Nous nous sommes bornés à étudier sa doctrine de Dieu, comme le point culminant, l'idée centrale de sa philosophie.

L'examen des autres côtés de son œuvre ne ferait d'ailleurs que confirmer l'impression qui se dégage de notre étude: l'impression que nous avons dans Saint Anselme un esprit de tout premier ordre, un grand métaphysicien qui, par la puissance de sa pensée, par le sens de systématisation qu'il possédait au plus haut degré, a pu suppléer, autant que possible, à l'insuffisance de son savoir, et devenir le maître, le père de la scolastique occidentale. Son système n'eut certainement pas l'ampleur, l'exactitude et la richesse que purent donner aux leurs un Saint Bonaventure ou un Saint Thomas, en possession d'un savoir théologique et philosophique infiniment plus riche que celui de Saint Anselme, mais nous devons d'autant plus admirer le grand métaphysicien qui, avec des données tellement restreintes, a su construire un système admirable par sa logique et sa cohésion.

Bien qu'en leur étant nettement inférieur au point de vue des connaissances, il est leur égal par la force de l'esprit; il peut prétendre à une des premières places dans l'histoire de la pensée, et, en tout cas, revendiquer la gloire d'avoir le premier, du moins en Occident, présenté un système de théologie et philosophie chrétiennes¹. Ses idées seront la base du développement prodigieux de la pensée chrétienne, qui aboutit aux grandes figures de St. Bonaventure, St. Thomas et Duns Scot, et, reprises par Descartes, passionneront encore une fois la pensée philosophique de l'Occident.

1 Als leuchtende Größe steht Anselm da, an der Spitze der großen Heroen der christlichen Wissenschaft im Mittelalter, gleich als der ἀρχηγός, welcher diese glänzende Schar in die Geschichte eingeführt hat. Stöckl, I, 208.

Il y a encore quelque chose qui rend la figure de St. Anselme si belle, si attrayante et si originale — sa pensée possède toute la force et la fraîcheur d'un commencement. Jamais, ni avant, ni après lui ne fut réalisé d'une manière aussi complète et aussi parfaite l'accord absolu de la foi et de la raison, cette confiance absolue — naïve si l'on veut, — mais pleine de beauté et de noblesse dans les forces de la raison, don et illumination de Dieu, confiance, basée sur une foi aussi absolue en ce Dieu, qui est le créateur et le sauveur du monde, qui se révèle à nous dans le monde et dans l'âme, qui „illumine toute âme venant au monde“, et qui est en même temps l'objet suprême de la métaphysique, infiniment éloigné de notre pensée et sujet suprême de l'amour et de la foi, infiniment proche et présent à l'âme religieuse¹.

Son système est certainement surpassé; il a vieilli, mais, quelques-unes de ses idées sont vivantes aujourd'hui encore, et l'argument ontologique n'est pas encore devenu un pur problème d'histoire. Il nous semble qu'il ne peut être de plus beau titre de gloire pour un penseur, que de rester en quelque sorte actuel huit cents ans après sa mort.

1 Anselme est donc une des plus grandes et des plus belles figures du christianisme, attrayante comme peu d'autres par je ne sais quoi d'idéal à la fois et de si humain, admirable par le reflet humain qui ajoute à tous les dons de son génie et du cœur le rayonnement du surnaturel. Bainvel, DT C, 1348.

APPENDICE I.

L'interprétation psychologique de l'argument

On a, de nos jours, donné une nouvelle interprétation de l'argument de Saint Anselme, une interprétation qui, à l'encontre de l'opinion traditionnelle, nie son caractère ontologique comme son caractère a priori. Dom Beda Adlhoch soutient dans une série d'articles publiés dans le „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ que l'argument de Saint-Anselme est psychologique et a posteriori¹.

Les principes de cet argument seraient, d'après Dom Beda Adlhoch, la loi de contradiction et celle de raison suffisante. En outre, l'argument s'appuie sur quelques faits psychologiques, faits purement empiriques et le consensus gentium en ce qui concerne l'idée de Dieu. Les faits en question seraient :

1) que nous avons l'idée de Dieu,

2) que cette idée est la plus haute idée que nous puissions former.

Saint Anselme utiliserait ces faits empiriques en concluant à une cause parfaite, infinie, etc. . . qui seule aurait pu produire des effets d'une aussi grande perfection. Il va même jusqu'à affirmer que c'est justement ces éléments empiriques qui forment la vraie base de l'argument et lui donnent sa forme probante. En s'appuyant sur cette interprétation, il s'efforce de montrer que le Saint Docteur n'était nullement ontologiste², et il nous semble bien que, pour le Révérend Père „der Wunsch war Vater des Gedankens“.

Nous ne pouvons pas discuter à fond son interprétation, ni examiner ses arguments. Une telle critique nous entraînerait beaucoup trop loin, et serait d'une longueur démesurée.

Il suffit de rappeler que Saint Anselme ne parle nulle part de l'idée la plus parfaite que nous puissions concevoir; il ne parle même pas de l'être le plus parfait que nous puissions concevoir, mais toujours de l'ens quo maius cogitari nequit³. Il parle de Dieu comme de l'être dont la

1 Pour Dom Adlhoch le caractère ontologique et a priori de la démonstration de St. Anselme impliquerait nécessairement son ontologisme.

2 L'expression même d'ens perfectissimum est imparfaite puisqu'elle semble impliquer l'idée d'une comparaison, d'un superlatif, lorsqu'il s'agit en réalité

grandeur et la perfection dépassent notre entendement et ne peut pas être conçu par nous. Nous avons vu que Saint Anselme ne se permet pas de définir Dieu en fonction des créatures. Il est donc infiniment improbable qu'il ait fondé son argument sur les appréciations de la force ou de la faiblesse de l'esprit humain.

Saint Anselme veut donner un argument absolument autonome, n'ayant d'autre fondement que l'idée de Dieu, et ne présupposant aucune notion, aucun fait empirique. Il ne peut donc pas s'agir pour lui d'un argument supposant des faits psychologiques et le principe de causalité.

L'argument envisagé comme le fait Dom Adlhoch ne serait qu'un cas spécial de la preuve a posteriori exposée dans le *Monologium*, et on ne comprendrait pas pourquoi Saint Anselme le recherchait avec tant d'ardeur, lui attribuait une si grande importance. Nous ne nions pas la grande valeur et l'intérêt tout particulier de ce cas, mais il nous semble tout de même peu probable que Saint Anselme, mécontent pour des raisons générales de sa preuve a posteriori, ait été satisfait par un cas spécial de cette même preuve. Rien n'est d'ailleurs moins en accord avec l'esprit de la philosophie de Saint Anselme que de faire, en quelque sorte, des idées des choses et les soumettre à la loi de causalité.

Ce que Dom Adlhoch présente comme l'argument de Saint Anselme n'est en réalité que la preuve exposée par Descartes dans la troisième méditation, comme l'a judicieusement remarqué Bäumker¹.

de l'être absolument parfait pris en dehors de tous rapports et comparaisons possibles avec les êtres imparfaits.

Ergo Domine, non solum es quo majus cogitari nequit; sed es quiddam majus quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi; si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te: quod fieri nequit. Prosl., XV.

Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ubi est? Certe plus quam a creatura valeat intelligi. Prosl., Cap. XIV.

1 Aber diese, bei der sonstigen Stellung Adlhochs zu Descartes auffallende Interpretation des anselmischen Argumentes ist nur dadurch möglich geworden, daß ihr Urheber zwei Anselm selbst fremde Momente in den Beweis eingeschoben hat: daß das Denken der Gottesvorstellung ein Reales, ein Ding sei, und daß für dieses Reale nach dem Gesetz der Kausalität eine entsprechende Ursache nötig sei. Das erste stützt sich auf eine unzutreffende grammatische Interpretation eines Sätzchens bei Anselm, das zweite hat Adlhoch ganz aus Eigenem hineingetragen. Bei Anselm fehlt diese für den Gottesbeweis unentbehrliche Berufung auf das Gesetz der Kausalität und gerade durch das Fehlen dieses Momentes erhält sein Beweis den besonderen Charakter. Bäumker, Witelo, 305—306.

Cela suffira, nous l'espérons, pour ruiner la tentative de Dom Adlhoch; nous voudrions, pour en finir, indiquer encore une conséquence assez plaisante de cette interprétation.

Si elle était juste, on devrait dire que nous devons la preuve a priori, — cette preuve célèbre, qui a joué un rôle si considérable dans l'histoire de la philosophie — au fait que les lecteurs et disciples de Saint Anselme n'étaient pas assez intelligents pour comprendre sa vraie pensée. Voilà un cas où l'on devrait proclamer: *stultitiae laus*!

La fausseté de l'interprétation fut d'ailleurs aussitôt reconnue par de nombreux historiens de la philosophie médiévale. Nous nous bornerons à citer Janssens¹: *formaliter loquendo non magis psychologicum vel historicum est argumentum Sancti Anselmi quam argumentum quodvis in quo processus ab aliqua notione determinata intuitur.*

1 *Summa theologica*, I, 105. De même: Pesch, *Summa Theologica*, III, 19.

APPENDICE II.

La critique de Kant comparée à celle de Gaunilo.

On a assez souvent signalé des ressemblances profondes entre la critique que Kant a faite de l'argument ontologique, et celle de Gaunilo.

Il est néanmoins assez difficile d'indiquer d'une manière exacte les points de ressemblance. Au prime abord, les deux critiques paraissent assez différentes, comme le sont, d'ailleurs, les arguments critiqués eux-mêmes. La comparaison est d'autant plus difficile que la critique kantienne implique et présuppose tout son système, et, pour en donner une analyse suffisamment approfondie, on devrait commencer par une exposition de la philosophie de Kant. Notre analyse restera donc nécessairement fragmentaire et incomplète.

On pourrait, il nous semble, résumer les objections de Kant en peu de lignes, et les ramener à deux points essentiels, correspondant aux deux parties, aux deux moments que nous avons distingués dans l'argument.

Contre la partie thétique, Kant soulève l'objection qu'il n'est pas démontré que sous l'idée de Dieu, nous pensons réellement un être possible; contre la partie hypothétique, il objecte la distinction des qualités réelles, essentielles, attributives et des attributs formels, des simples prédicats logiques et l'impossibilité de passer de l'un de ces groupes à l'autre.

Kant ne connaissait certainement pas l'œuvre de Gaunilo. Il semble même ignorer jusqu'à son nom. Il ne connaissait pas plus le Proslogion; il ne fait jamais mention de Saint Anselme, et paraît ne pas savoir qu'il était l'auteur véritable de l'argument ontologique. Il le présente comme „la célèbre démonstration de Descartes“. Mais ce n'est pas cette démonstration, non plus, qu'il expose et critique. C'est celle, assez différente, de Leibniz¹. Les différences entre les deux démonstrations ne sont pas sans importance. Leibniz, que l'argument cartésien ne contenait pas, a voulu le simplifier et, en même temps, le compléter. Il lui semblait que Descartes avait négligé de démontrer la possibilité de Dieu, et qu'il lui manquait par conséquent une prémisse; il blâmait ensuite l'introduction de l'idée de perfection, la définition de Dieu comme l'ens

1 Dans la forme que lui avait donnée Christian Wolff.

perfectissimum, ce qui, selon lui, rendait la démonstration trop compliquée et nécessitait une conclusion synthétique. Leibniz prétend donc remédier à ces défauts de la preuve cartésienne. Pourtant ses prétendus innovations et perfectionnements sont presque mot à mot tirés de Descartes lui-même. Quant à la simplification, elle est plus originale et moins heureuse¹. Elle consiste à dénaturer et à appauvrir l'argument cartésien en substituant l'ens necessarium à l'ens perfectissimum² de Descartes, à l'ens quo maius cogitari nequit de Saint Anselme.

Leibniz croyait avoir réalisé un grand progrès sur Descartes, parce que sa définition permettait d'éviter toute proposition synthétique; en effet, la proposition: „l'être nécessaire est“ n'est qu'une proposition identique; c'est là que Leibniz voyait sa force. En vérité, c'est dans son caractère analytique que consiste sa faiblesse. Il n'avait pas vu que l'idée de la perfection formait un fondement nécessaire de l'argument, qu'en l'éliminant il ôtait à la démonstration toute sa force et en coupait le nerf. La partie de la critique kantienne, qui est dirigée plus spécialement contre les innovations de Leibniz-Wolf, nous semble parfaitement justifiée, et n'a pour nous qu'un intérêt secondaire. Entre'autre, sa critique de la valeur d'une conclusion analytique s'applique parfaitement à Leibniz, mais ne s'applique pas du tout à Descartes ni à Saint Anselme. Mais Kant n'a malheureusement pas vu que la démonstration de Descartes était de beaucoup supérieure à celle de Leibniz, et n'a pas reconnu le rôle éminemment important de l'idée de perfection³.

Nous pensons que ce fait permet d'affirmer que Kant n'avait pas compris la démonstration cartésienne. Chez lui, tout comme chez Gaunilo, c'est cette manière de comprendre ou de ne pas comprendre qui contient la critique implicite, la plus intéressante. C'est elle qui nous permet de pénétrer dans les profondeurs intimes de la pensée kantienne; qui nous révèle aussi les plus grandes ressemblances avec Gaunilo. Mais, avant d'aborder cette critique implicite, il nous faut exposer la critique explicite.

D'abord, Kant remarque, tout à fait comme Gaunilo, qu'il n'est pas

1 Cf. Hannequin, *Essais* . . . , II p. 260 et suiv.

2 Cf. Chez Wolff, *Ens realissimum*. On voit bien que et Leibniz et Wolff — et, en les suivant, Kant lui même, confondent les deux significations du terme perfection que nous avons mentionnées. Cf. *Supra* p. 155.

3 La vérité est que, entre la perfection d'une part et l'existence de l'autre, Descartes met non pas un rapport de contenance, mais un lien autrement étroit de convenance et de raison. Hannequin, *Essais* II, 260.

Cf. Notre travail: *Essai sur l'idée de Dieu chez Descartes*. Paris 1923.

du tout assuré que le concept d'un être nécessaire soit encore un concept de quelque chose, ou, comme il le dit, il n'est pas sûr que nous pensons quelque chose quand nous disons: *ens necessarium*. Peut-être ne pensons nous rien du tout¹. On a, dit-il ailleurs, de tous temps consacré beaucoup plus d'efforts à la démonstration de l'être nécessaire, qu'à l'explication de ce qu'était cet être².

Rien n'est plus facile, il est vrai, que de donner une explication verbale de ce concept. Mais une telle explication ne nous sert à rien, ne nous permet pas de juger de la possibilité de l'objet en question. C'est pourquoi aussi Saint Anselme avait consacré tout un ouvrage spécial: le *Monologium*, pour définir autant que possible l'idée de Dieu et démontrer sa possibilité et son intelligibilité intrinsèques.

Kant sait bien que Leibniz a voulu donner une démonstration en règle de la possibilité, c'est-à-dire absence de contradiction dans la notion de l'être nécessaire; mais il estime que sa tentative n'a pas eu de succès. Il faut se rendre compte que pour Kant la possibilité logique et la possibilité réelle sont des choses parfaitement différentes; la dernière implique la première, mais non inversement. La possibilité logique est donnée lorsque le concept d'une chose quelconque ne contient pas de contradiction; pour être possible réellement l'objet doit s'accorder avec les conditions de l'expérience possible, avec tout le système de règles et de catégories imaginées par Kant.

Ce n'est peut-être pas tout à fait légitime de vouloir appliquer le concept kantien de la possibilité réelle à l'Être suprême. Kant admet comme indiscutable qu'il n'y a pas de monde intelligible, ou du moins, que seul le monde sensible est accessible à notre connaissance. Le monde intelligible, le monde des noumènes (*Ding an sich*) — supposé même qu'il existe, nous est à jamais inconnaissable; Kant admet que tout être doit nécessairement se conformer aux catégories du monde sensible, doit

1 ... ob ich alsdann durch einen Begriff eines unbedingt notwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke. K. d. R. V., 621. Éd. Erdmann.

2 Man hat zu aller Zeit von dem absolut notwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenserklärung sehr leicht, daß es nämlich so etwas sei dessen Nichtsein unmöglich ist; aber man wird um nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken oder nicht. K. d. R. V., 620, 621.

faire partie de l'unité de l'expérience — ce qui veut dire de l'expérience sensible.

Ces principes posés, il n'est pas difficile de réfuter la démonstration ontologique, mais il est très difficile de la comprendre. Le système philosophique de Kant ne lui permet pas, en quelque sorte, de pénétrer dans l'esprit de Descartes ou de Saint Anselme; les principes raisonnés et conscients ont joué chez Kant le même rôle que l'attitude mentale irraisonnée chez Gaunilo. On pourrait presque dire que ce qui n'est qu'une attitude mentale chez Gaunilo, devient principe chez Kant.

Kant exige quelque chose d'absolument impossible, quelque chose qui n'a pas de sens. Il dénature la notion de l'ens necessarium; il est évident que Dieu, qui n'est pas un objet sensible, n'est pas une chose (ein Ding), ne peut pas être déterminé dans son être par des catégories du monde sensible. Kant admet qu'il n'y a pas d'autres catégories que les catégories du monde sensibles. Il nie l'existence de l'intuition intellectuelle, et il en nie même la possibilité¹.

Toutes les conclusions sur l'impossibilité de la métaphysique, qu'il semble déduire de sa théorie de la connaissance, lui sont données d'avance par son point de départ. En effet, c'est l'expérience sensible, les sciences de la nature, la perception des choses sensibles qu'il prend comme fondement de sa philosophie. Il en donne une analyse extrêmement profonde et subtile, mais, si profonde qu'elle soit, cette analyse ne peut sauver sa théorie de connaissance des conséquences que son point de départ, que cette restriction du champ des recherches qui est à la base de la philosophie kantienne, impliquent nécessairement. Il est clair que Kant n'a pas pu trouver de connaissance métaphysique, puisqu'il n'analysait que la connaissance du monde sensible, la connaissance scientifique, qui seule était pour lui digne d'être appelée „connaissance“.

C'est sur cette même tendance sensualiste que sont basées les objections de Kant et de Gaunilo, que nous avons examinées jusqu'à présent, et c'est ce qui explique les analogies que nous y avons trouvées.

Les objections que nous étudierons maintenant semblent différer profondément de celles de Gaunilo, semblent même être faites d'un point de vue opposé.

Kant pose une distinction qui, selon lui, donne la clef du paralogisme commis par Descartes. C'est la célèbre distinction entre les prédicats

1 Ich werde dartun, daß die Vernunft . . . vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen. K. d. R. V., 619.

logiques et les prédicats réels, — qui correspond presque exactement à la distinction scolastique entre l'essence et l'existence.

Tout prédicat peut être considéré comme prédicat logique — on peut même affirmer l'objet de lui-même, mais il faut exprimer une détermination réelle de l'objet pour pouvoir prétendre au titre de prédicat réel. L'existence ne peut pas être envisagée comme un prédicat réel; elle n'est pas une détermination, elle n'est que la position de l'objet avec tous ses prédicats; elle ne change rien dans l'objet. L'existence n'est donc qu'un prédicat logique¹. Il s'en suit qu'on ne peut pas dire que l'existence fait partie de l'essence; on commet une confusion très grave si l'on pose l'existence comme qualité essentielle, constituante, formant l'essence de Dieu au même titre que la sagesse, la toute puissance etc... Ce sont deux ordres de notions absolument différents l'un de l'autre, et on ne peut pas passer de l'un à l'autre. On peut déduire de l'essence d'un objet un certain nombre de propriétés différentes, mais toutes ces propriétés seront nécessairement des propriétés réelles, essentielles; jamais on n'arrivera à déduire un prédicat logique de prédicats réels, autrement dit, jamais on ne pourra déduire l'existence de l'essence.

Toute connaissance de l'existence est une connaissance synthétique; cela veut dire que:

- a) la déduction ne peut suffire pour arriver à cette connaissance².
- b) la négation de l'existence d'une essence quelconque ne peut jamais amener une contradiction, puisque la contradiction est toujours la suite ou l'équivalent de la négation d'une proposition analytique.

Autrement dit, si l'on se trouve en présence d'une contradiction, c'est qu'il s'agit d'une proposition analytique; si la négation de l'existence amène une contradiction, c'est la preuve qu'on a préalablement admis l'existence de l'objet, qu'on a ajouté l'idée de l'existence à l'idée de l'essence. On a d'abord mis l'existence dans le concept, pour l'en tirer

1 Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. K. d. R. V., 626.

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung), denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Ding hinzu. K. d. R. V., 627.

2 Pour Kant, toute connaissance synthétique doit être fondée sur une intuition, ce qui équivaut dans son système à une perception sensible — exception faite pour les connaissances mathématiques, fondées sur l'intuition pure de l'espace.

ensuite d'une manière analytique. La prétendue démonstration n'est, en réalité, qu'une supposition, un cercle vicieux; la déduction ne nous apprend rien de nouveau, elle ne fait que développer une tautologie.

Voilà des raisonnements qui paraissent être autrement subtils et profonds que ceux de Gaunilo! Mais, regardons de plus près, et nous verrons que ce n'est que le langage qui a changé, le fond est resté le même. Kant a plus de précision, mais, au fond, il ne dit pas autre chose que Gaunilo: celui-ci affirme également qu'il n'est pas possible de passer de l'essence à l'existence, et que l'on peut bien déduire l'existence nécessaire de Dieu, si l'on a préalablement établi qu'il y a un Dieu, mais non pas l'établir directement. Pour tous les deux, l'existence et l'essence n'ont rien de commun. Ce sont, pour tous les deux, des ordres différents et indépendants. Mais, pour Gaunilo, avec son bon sens réaliste, l'existence semble le plus précieux des biens, le fondement de tout bien, de toute perfection: nous avons vu que pour lui le plus petit bout de terre stérile est plus parfait que „l'île perdue“.

Tout autre est Kant: l'existence n'est rien, n'est pas un bien du tout; elle n'ajoute rien à la perfection d'un objet puisqu'elle n'ajoute rien à cet objet. „100 thalers imaginés n'ont rien de moins que 100 thalers réels“¹ et le Dieu existant ne serait en rien supérieur au Dieu imaginaire. Mais, encore une fois, ce n'est qu'une apparence. Sous la divergence superficielle se cache un accord des plus profonds. Aucun des deux penseurs n'admet l'indépendance des valeurs, des perfections; pour tous les deux, l'objet n'existant pas n'est rien. A la phrase célèbre citée plus haut, Kant ajoute: „mais ma situation financière est tout autre quand j'ai cent thalers réels que quand je n'ai que des thalers imaginaires.“ On sent bien que tous les deux, Kant aussi bien que Gaunilo, pourraient dire avec Hegel: „un thaler réel est plus parfait que cent imaginés.“

Kant ne méprise donc point l'existence — au contraire. Ce qui n'existe pas, n'est rien, et nous le répétons, lorsque Kant dit „être“ ou „existence“, c'est toujours de l'existence sensible qu'il s'agit. Cela se montre bien dans les réflexions suivantes. Kant examine la possibilité de trouver une contradiction dans la négation de l'existence de Dieu; il veut montrer que c'est impossible, qu'on ne peut le faire que si l'on confond les prédicats réels avec les prédicats logiques.

Il est évident, dit-il, que l'on trouve une contradiction si l'on pose le

1 Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. K. d. R. V., 627.

triangle et qu'on nie ses trois angles; c'est une contradiction in adjecto¹. Mais il ne peut pas être contradictoire de nier, de supprimer² le triangle avec tous ses angles; il n'y aura pas de contradiction possible, car alors il n'y aura rien qui puisse être contredit³. Si le sujet est nié, supprimé, il ne reste absolument rien et toute contradiction est par conséquent impossible. Il en est de même pour l'idée de Dieu, affirme Kant. Il est clair qu'on ne peut pas poser Dieu — ici poser veut dire poser comme existant réellement et véritablement — et nier quelque attribut divin sans contradiction; mais si l'on nie Dieu, on ne lui donne pas un prédicat incompatible avec son essence, on nie le sujet tout entier, et il ne pourra y avoir aucune contradiction, car il ne restera plus rien⁴. Si nous nions l'existence de Dieu, il ne restera plus rien, pas même son essence.

On voit bien que l'existence joue pour Kant le rôle de fondement, de support nécessaire pour toutes les qualités et toutes les perfections — une pensée que nous avons déjà rencontrée chez Gaunilo. Il faut remarquer aussi que Kant emploie, en parlant de Dieu, toujours le mot „Dasein“ et non simplement „Sein“. Le mot „Sein“ correspond cependant exactement au terme „esse“, être, tandis que „Dasein“ exprime plutôt une existence sensible, une existence hic et nunc dans le temps et dans l'espace.

L'argumentation que nous avons exposée est très subtile, trop subtile même. En effet, en comparant la preuve ontologique à une proposition mathématique, Kant se met dans une situation assez dangereuse. Nous rappelons que Descartes a comparé la manière dont l'existence découle

1 Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel aufheben ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drei Winkel aufheben ist kein Widerspruch. K. d. R. V., 622.

2 Chez Kant — aufheben.

3 Chez Kant — nichts wem widersprochen werden kann.

Wenn ich das Prädikat in einem identischem Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendig zu. Hebe ich aber das Subjekt mitsamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch, weil es nichts mehr ist, welchem widersprochen werden könnte. K. d. R. V., 622.

4 Wenn ihr das Dasein desselben (des absolut notwendigen Wesens) aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf: Wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? K. d. R. V., 623.

Wenn ihr aber sagt „Gott ist nicht“, so ist weder die Allmacht noch irgendein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. K. d. R. V., 623.

de la notion de Dieu à la façon dont les propriétés d'un triangle se déduisent de sa définition. Nous pouvons nier le triangle tant que nous voulons, il possède néanmoins, après notre négation comme avant, ses trois angles, comme d'ailleurs toutes ses autres propriétés. La négation ne le réduit donc pas à l'état de rien; si c'est le même cas pour l'idée de Dieu, on devrait non seulement conclure que Dieu existe après comme avant notre négation, mais aussi que nous devons le nier avec son existence, comme nous avons nié le triangle avec ses angles. Et alors, nous ne voyons pas comment il est possible d'éviter la contradiction.

D'ailleurs la supposition de Kant est insoutenable. On ne peut pas nier des objets, pas plus que l'on ne peut les affirmer; seule la négation ou l'affirmation de propriétés, de prédicats, de propositions, est possible.

Un historien moderne, M. W. Windelband¹, a cru pouvoir exposer l'argument de Kant comme suit: si nous pensons Dieu, nous sommes obligés de le penser comme existant; mais nous ne sommes pas du tout forcés de le penser. Chaque sujet peut être l'objet de notre pensée, ou ne pas l'être; il n'y a pas de sujet nécessaire. On voit bien la faiblesse de ce raisonnement: certes on n'est pas obligé de penser Dieu, comme on n'est pas obligé de penser quelque objet mathématique, comme on n'est pas forcé de penser en général. Cela ne prouve rien contre l'argument, comme cela ne prouve rien contre la géométrie. L'argument n'a pas de prise contre ceux qui ne pensent pas ou qui ne peuvent pas penser Dieu! Mais avec ceux-ci, toutes les preuves sont également favorisées; c'est encore une fois une confusion de la valeur intrinsèque de la preuve avec sa valeur persuasive.

Examinons maintenant le second pilier de la critique de Kant — la théorie de l'existence — prédicat logique *toto cœlo* distinct de tout prédicat réel. Cette distinction ne se borne pas, comme celle de l'essence et de l'existence des scolastiques, à distinguer les deux ordres de prédicats. Elle va beaucoup plus loin; elle affirme leur incommensurabilité. Pour les scolastiques, pour Saint Anselme comme pour Saint Augustin et Saint

¹ Cf. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 2. Éd. 1898.

A. Fouillée dans son livre sur Descartes affirme que la preuve ontologique de Descartes est une complète transfiguration du raisonnement de St. Anselme. (Cf. *Histoire de la philosophie*, 406; Descartes, p. 124.) En résumant la critique kantienne de cet argument, il admet comme Windelband la légitimité de la conclusion, mais conteste le droit de passer de la pensée à la réalité. Il répète l'objection de Gaunilo, qu'il faudrait d'abord montrer que l'*ens perfectissimum* existe réellement en dehors de notre pensée.

Thomas, l'existence restait quand même une propriété de l'objet. Elle ne l'est plus pour Kant.

Nous devons examiner de plus près les raisons que donne Kant en faveur de sa théorie. Il dit en somme: si l'existence était une propriété des objets, aucune proposition existentielle ne serait possible ou bien toutes ne seraient que des tautologies. Car admettons que j'ai une idée d'un objet quelconque, une idée de son essence. Si je dis que cet objet existe, cela sera faux, car l'objet existant ne sera plus le même que l'objet de la pensée. Ce n'est donc point de lui que j'ai affirmé l'existence, ou bien je n'avais pas en réalité l'idée de l'objet en question — une conclusion qui paraît parfaitement absurde. D'un autre côté, l'idée adéquate d'un objet existant doit comprendre l'existence comme toutes ses autres qualités. Ce ne sera donc qu'une pure tautologie, si nous affirmons l'existence d'un objet déjà conçu comme existant.

Mais il suffirait de substituer à l'existence tout autre prédicat, et nous arriverions par des raisonnements semblables à des résultats parfaitement analogues. Si le raisonnement de Kant était valable, il le serait pour tout jugement aussi bien que pour le jugement existentiel.

Kant prouve trop, et, par cela même, ne prouve rien. On n'a pas le droit de faire valoir contre le jugement existentiel des difficultés inhérentes à toute prédication, à tout jugement.

L'existence, on ne peut le nier, n'est pas un attribut comme les autres, comme la plupart des autres. Dire d'un objet qu'il est blanc, et qu'il existe, c'est faire deux affirmations d'un caractère profondément différent. Ce sont, néanmoins, dans les deux cas, deux affirmations catégoriques qui affirment deux attributs, bien qu'appartenant à des ordres différents. Ce ne sont pas moins des prédications ayant un sens bien déterminé. On pourrait d'ailleurs faire valoir qu'il n'est pas exact que nous ne pouvons jamais passer des prédications réelles, des attributions matérielles aux attributions logiques et formelles, de l'essence à l'existence. Nous le faisons bien souvent, nous le faisons chaque fois que nous nions l'existence d'un objet par suite de son impossibilité essentielle. Si nous pouvons nier l'existence, affirmer la non-existence nécessaire, nous ne voyons pas, a priori, pourquoi il ne serait pas possible de passer — de la même manière que nous le faisons dans le cas précédent du non posse esse ad non esse — du non posse non esse ad esse.

C'est une grave erreur dans le système kantien que de vouloir ramener toute prédication au type unique de chose matérielle et de ses qualités. (Ding-Eigenschaft.) Pour Kant, affirmer l'existence d'un objet veut dire

affirmer que cet objet fait partie de l'unité de notre expérience (Einheit der Erfahrung). Il est alors évident a priori que Dieu ne fait pas partie de notre expérience (expérience sensible) et que le jugement „Dieux existe“ serait non seulement faux mais encore parfaitement dénué de sens.

D'ailleurs, tous ces arguments n'ont pas de prise contre Saint Anselme. En effet, le Saint Docteur pourrait répondre à Kant ce qu'il a répondu à Gaunilo, notamment: a) qu'il a démontré ou plutôt montré la possibilité de concevoir Dieu, c'est-à-dire la possibilité de Dieu lui-même; b) qu'il connaît fort bien la distinction entre l'essence et l'existence, et que Kant a tort de l'exagérer; c) que Kant n'a pas compris le rôle de l'idée de perfection, et que ce n'était pas la même chose que d'adopter comme point de départ la définition „ens neccesarium“, et non „ens perfectissimum“, „ens quo maius cogitari nequit“.

Enfin, il aurait pu dire que Kant n'a pas compris l'unicité absolue de l'objet de la démonstration; qu'il cherche à lui appliquer des catégories qui ne lui sont pas applicables, et raisonner par analogie là où toute analogie fait défaut. Il est vrai qu'en général on ne peut pas déduire l'existence de l'essence — et Saint Anselme l'a dit lui-même à propos de l'île perdue de Gaunilo. Mais si on ne le peut pas quand il s'agit des êtres créés, imparfaits et finis, on le peut, on le doit même quand il s'agit de Dieu. Sa conclusion n'est pas analytique, elle est synthétique. Kant, aurait-il dit, a tort de nier l'intuition intellectuelle et de croire la synthèse possible seulement dans les mathématiques.

Et il nous semble que le Docteur Magnifique aurait raison.

BIBLIOGRAPHIE.

Liste des principaux ouvrages consultés.

Nous n'avons pas voulu essayer de donner une bibliographie complète de St. Anselme, ni énumérer tous les livres ou articles que nous avons consultés au cours de notre travail. Nous avons du faire un choix, et nous nous sommes bornés à mentionner ceux des innombrables travaux qui lui furent consacrés, qui présentent à nôtre avis le plus d'intérêt, ou qui, pour une raison ou pour une autre, ont eu le plus d'influence sur les travaux des historiens postérieurs. On trouvera des bibliographies plus complètes dans les manuels bibliographiques connus :

U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques et critiques du moyen âge*. Paris 1877—1888. 2^{me} édition 1905—1907.

UEBERWEG-HEINZE, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. II, 10^{me} édition, refondue par M. BAUMGÄRTNER. Berlin 1915. En outre, on trouvera des données bibliographiques précieuses dans les deux grandes Encyclopédies Théologiques : *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Leipzig 1896—1909, 3^{me} édition et le *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris 1909 et suiv. Ces deux encyclopédies, avec celle de HASTINGS, *Encyclopaedy of Religions and Ethics*, Edinbourg 1908 et suiv., formant des instruments de travail indispensables, nous ne les avons pas cités par articles, sauf dans les cas où ces articles sont des travaux d'une importance capitale.

On trouvera des renseignements précieux, en outre, dans le *Dictionary of christian biography* de W. SMITH and H. WACE. London 1877—1887, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 3^{me} édition, Cambridge 1912 et enfin dans l'énorme encyclopédie de ERSCH und GRUBER. Hamburg 1806—76.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA THÉOLOGIE AU MOYEN ÂGE.

A. La Notion de la Scolastique.

M. DE WULF, *Qu'est ce que la Philosophie Scolastique?* *Revue Néo-scholastique*. 1898—1899.

J. LINDSAY, *Scholastic and mediaeval Philosophy*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1902.

CL. BAEUMKER, *Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie*; *Internationale Wochenschrift*. 1907.

G. M. MANSER, *Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfang und Charakter*. *Historisch-politische Blätter*. 1907.

J. RICKABY, *Scholasticism*. London 1908.

CH. HUIT, *Brève histoire du mot Scolastique*. *L'enseignement chrétien*. 1911.

B. Histoire de la Théologie.

- J. BACH, *Dogmengeschichte des Mittelalters*. Wien 1873—1875.
 SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Freiburg i. B. 1877—1889.
 J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*. Freiburg i. B. 1882.
 AD. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg i. B. 1886—1890.
 4^{me} édition Tübingen 1909—1910.
 FRDR. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle 1893.
 4^{me} édition 1906.
 R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig 1895—1898. 2^{me} édition, vol. III, Leipzig 1913.
 J. TURMEL, *Histoire de la Théologie positive*. Paris 1904.

C. Histoire de la Philosophie.

- ROUSSELOT, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*. Paris 1840—1842.
 HEINRICH RITTER, *Die christliche Philosophie*, 2 vol. Göttingen 1858—1859.
 B. HAURÉAU, *Singularités historiques et littéraires*. Paris 1861.
 J. E. ERDMANN, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. I, 1865,
 4^{me} édition par B. ERDMANN. Berlin 1896.
 ALB. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. I—III. Mainz 1864—1866.
 C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II—IV. Leipzig 1861—1870; 2^{me} édition ib. 1885.
 B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 1^{me} partie, Paris 1872.
 2^{me} partie, t. 1 et 2, Paris 1880.
 R. L. POOLE, *Illustrations of the history of the mediaeval thought*, London 1884.
 2^{me} édition 1922.
 CH. JOURDAIN, *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge*. Paris 1888.
 R. EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der großen Denker*. Leipzig 1890. 9^{me} édition 1911.
 O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, vol. II. Braunschweig 1896, 2^{me} éd. 1908.
 M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*. Paris et Bruxelles 1900.
 2^{me} édition, Paris 1905, 4^{me} édition 1912.
 J. A. ENDRES, *Der Kampf gegen weltliche Wissenschaft im frühen Mittelalter*, Akt. des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten. München 1901.
 F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris 1905, 2^{me} édition 1907.
 J. A. ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrh.*, Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft. XX, 1906.
 R. SEEBERG, Article „Scholastik“ dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, vol. XVII. Leipzig 1906.
 P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*, Fribourg 1907, 2^{me} édition Louvain 1911.
 CL. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten*

Jahrhunderts. Münster 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III).

J. A. ENDRES, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande*. Kempten und München 1908.

M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg i. B. 1909 und 1911.

CL. BAEUMKER, *Die europäische Philosophie des Mittelalters dans: Kultur der Gegenwart I*, 5. Berlin—Leipzig 1909.

J. LINDSAY, *Studies in European Philosophy*. London 1909.

H. O. TAYLOR, *The mediaeval mind*, 2 vols. London 1911.

F. PICAVET, *Essais sur l'histoire générale et comparée des philosophies et des théologies médiévales*. Paris 1913.

J. DE GHELLINK, *Le mouvement théologique au XII^{me} siècle*. Paris 1914.

F. OVERBECK, *Vorlesungen über die Frühscholastik*. Bâle 1917.

J. VERWEYEN, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. München 1920.

E. GILSON, *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg 1921.

E. GILSON, *Histoire de la philosophie au moyen âge*. Paris 1922.

D. Le Néoplatonisme au moyen âge.

CH. HUIT, *Le platonisme au moyen âge*. Annales de philosophie chrétienne, Nouvelle série, Vol. XX, XXI et XXII.

W. RUBCZYNSKI, *Über die Einflüsse des Neuplatonismus im Mittelalter*. Krakowie 1891. *Neue Studien über den Neuplatonismus im Mittelalter*. 1900.

J. LANGEN, *Dionysius vom Areopag und die Scholastiker*. Revue internationale de théologie, VIII, 1900.

ST. SCHINDELE, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*. München 1900.

ST. SCHINDELE, *Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus*. Philos. Jahrbücher, XXII. 1909.

II. LANFRANC.

J. DE CROSALZ, *Lanfranc, sa vie, son enseignement, sa politique*. Paris 1877.

J. A. ENDRES, *Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik*. Der Katholik. Vol. XXV, 1902.

III. ST. ANSELME.

A. Ouvrages généraux.

SAENZ D'AGUIRRE, *Theologia St. Anselmi*. Romae 1670—1688.

J. PORTA, *Theologia scolastica secundum principia St. Anselmi*. Romae 1690.

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE, vol. IX. Paris 1750.

CEILLER, *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*, vol. XXI. Paris 1757.

J. A. MÖHLER, *Anselm von Canterbury und seine Zeit*. Tüb. Theol. Quartalschr. 1827—1828. Gesammelte Schriften. Regensburg 1839. Vol. I.

RUDOLF HASSE, *Anselm von Canterbury*. Leipzig 1843—1852.

- G. W. CHURCH, *Saint Anselm*. London 1870.
 C. DE RÉMUSAT, *Anselme de Cantorbéry*. Paris 1854. 2^{me} éd. 1868.
 WAN WEDDINGEN, *Essai critique sur la philosophie de St. Anselme*. Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique. Bruxelles 1875.
 M. RULE, *Life and times of St. Anselm*. 2 vol. London 1883.
 R. P. RAGEY, *St. Anselme professeur*. Annales de Phil. chrétienne, 1889.
 R. P. RAGEY, *Histoire de St. Anselme*. 2 vol. Paris 1890.
 J. M. RIGG, *Saint Anselm of Canterbury*. London 1896.
 L. VIGNA, *Sant Anselmo filosofo*. Milano 1899.
 J. DRAESEKE, *Zu Anselms Monologium und Proslogion*. Neue kirchliche Zeitschrift, vol. XI, 1900.
 DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*. Paris 1901.
 A. PORÉE, *Histoire de l'abbaye de Bec*. 2 vol. Evreux 1901.
 J. DRAESEKE, *Roscelin und St. Anselm*. Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft, vol. XX. 1907.
 J. DRAESEKE, *Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus*. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, vol. L. 1908.
 H. BAINVEL, *Anselme*, article du Dictionnaire de la Théologie chrétienne, vol. I. Paris 1909.
 LA REVUE DE PHILOSOPHIE, Année 1909, numéro spécial consacré à ST. ANSELME (décembre), articles de DRAESEKE, A. PORÉE, A. LEPIDI, BAINVEL, GEYSER et DOM ADLHOCH.
 CH. FILLIATRE, *La Philosophie de St. Anselme*. Paris 1920.

B. Les rapports de la foi et de la raison.

- H. BOUCHITTÉ, *Le rationalisme chrétien*. Paris 1842.
 J. BECKER, *Der Satz des Hlg. Anselm „Credo ut intelligam“*. Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft, 1906.
 TH. HEITZ, *La philosophie et la foi chez les mystiques du XI^{me} siècle*. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1908.
 TH. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à St. Thomas d'Aquin*. Paris 1909.
 G. WENDSCHUH, *Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury*. Weida 1910.
 J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*. Münster 1911. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. X, 3.)
 F. BAEUMKER, *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*. Münster 1912. (Beiträge..., vol. X, 6.)

C. L'argument ontologique.

- JAHNKE, *Über den ontologischen Gottesbeweis vom Dasein Gottes mit besonderer Berücksichtigung von Anselm und Descartes*. Stralsund 1874.
 G. RUNZE, *Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart*. Halle 1881.

- DOM B. ADLHOCH, O. S. B., *Der Gottesbeweis des Heiligen Anselm*. Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft, vol. VIII—X. 1895—1897.
- E. CAIRD, *St. Anselm's Argument for the being of God*. Journal of theological Studies, I, 1900.
- DOM B. ADLHOCH, O. S. B., *Glossen zur neuesten Würdigung des Anselmischen Gottesbeweises*. Phil. Jahrb. vol. XVI, 1903.
- O. PASCHEN, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*. Aachen 1903.
- J. GEYSER, *Zum Beweis Gottes aus dem Begriff Gottes*. Philosophische Jahrbücher der Görresgesellschaft, vol. XVII, 1904.
- M. ESSER, *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte*. Bonn 1905.
- G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*. Münster 1907. (Beiträge . . . , vol. III, 2.)
- DOM B. ADLHOCH, O. S. B., *Zur Beweiskraft des Anselmischen Gottesbeweises*. Phil. Jahrb., vol. XXI, 1908.
- A. DANIELS, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des Hlg. Anselm*. Münster 1909. (Beiträge . . . , vol. VIII, 1 et 2.)
- BAINVEL, *L'argument de St. Anselme*. Dictionnaire de Theologie catholique, vol. I. Paris 1909.
- M. ESSER, *Der ontologische Gottesbeweis des Heiligen Anselm in der neuesten Philosophie*. Wissenschaftliche Beilage der Germania Nr. 40. 1909.
- DOM B. ADLHOCH, *Anselm und Gaunilo*. Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienser-Orden. XXI, 1910.
- M. ESSER, *Finden sich Spuren des ontologischen Gottesbeweises vor dem Heiligen Anselm?* Jahrbücher für Philosophie und spekulative Theologie, vol. XXIV, 1910.
- DOM B. ADLHOCH, *Einige Glossen zu Baeumkers Witelo*, Phil. Jahrb., vol. XXIII, 1910.
- A. A. COOK, *The ontological argument for the existence of God*. Proceedings of the Aristot. Society NS. XVIII. London 1918.
- A. E. DAVIES, *The Problem of Truth and existence as treated by Anselm*. Proceedings of the Aristotelian Society. NS. XX. London 1920.

A part ces ouvrages, qui traitent d'une manière spéciale l'argument de St. Anselme, on en trouve la discussion dans la plupart des œuvres exposant soit la doctrine de Descartes, soit celle de Kant; la tâche de les classer sortirait des cadres que nous nous sommes imposés.

Vu et admis à soutenance le 7 mai 1921

Le Doyen de la faculté des Lettres de l'Université de Paris

FERD. BRUNOT

★

Vu et permis d'imprimer

Le Recteur de l'Académie de Paris

P. APPELL

TABLE DES MATIERES

Préface	VII
Introduction	1
Chapitre I. La méthode théologique chez St. Anselme	13
„ II. L'idée de Dieu chez St. Anselme	35
„ III. Saint Anselme Néoplatonicien	60
„ IV. Les sources de la Philosophie de St. Anselme	100
„ V. Le Pseudo-Denys l'Aréopagite	114
„ VI. Jean Scot Érigène	139
„ VII. L'idée de Dieu chez St. Augustin	167
„ VIII. La doctrine de la Trinité	180
„ IX. L'argument du Proslogion	195
„ X. Les objections de Gaunilo	212
Conclusion	226

Appendices:

I. L'interprétation psychologique de l'argument de St. Anselme . . .	228
II. La critique de Kant comparée à celle de Gaunilo	231
III. Bibliographie. Liste des principaux ouvrages consultés	241



